



شرح غرر الفوائد

(شرح منظومه حكمت)

خواجه ملا الهادي سيدي

مقصد سوم

فلا اله الا الله محمد عبده

باهتمام

مهدی مجنون

تهران ۱۳۷۸





یادبود

سی امین سال تاسیس

موسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹



دانشگاه مک گیل
مونترال - کانادا



دانشگاه تهران
تهران - ایران

مؤسسه مطالعات اسلامی

شرح غرر الفرائد

(شرح منظومه حکمت)

حاج ملاهادی سبزواری

مقصد سوم

فَلِالْأَهْيَاءِ بِالْمَعْنَى الْإِخْصَاءِ

باهتمام

مهلدي محقق

تهران ۱۳۷۸

سلسله دانش ایرانی

۴۶

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ - ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ - ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ دوم کتاب شرح غررالفرائد حاج ملا هادی سبزواری
بخش الهیات بالمعنی الاخصّ با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی
باهتمام دکتر مهدی محقق در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است

شابک ۹۶۴ - ۵۵۵۲ - ۱۲ - ۵

بها ۲۲۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

مؤسسه مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش امور عامه و جوهر و عرض، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱.
- ۲ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰). ۴.
- ۳ - تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۲.
- ۴ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲). ۶.
- ۵ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، دکتر مهدی محقق، به پیوست سه

* - شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانه «سلسله دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانه «مجموعه تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانه «مجموعه اندیشه اسلامی» است.

- مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷). ۱۴.
- ۶- منطق و مباحث الفاظ، مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰). ۸.
- ۷- افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳). ۱۳.
- ۸- انوار جلیه، ملا عبدالله زنوزی. به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴). ۱۸.
- ۹- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوم شرکت انتشار ۱۳۶۳). ۱۷.
- ۱۰- جاویدان خرد، ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵). ۱۶.
- ۱۱- کتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۷.
- ۱۲- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱۰.
- ۱۳- جشن نامه کربن، مجموعه رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶). ۹.

- ۱۴- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۱.
- ۱۵- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجاتی با مقدمه انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ شده ۱۳۵۷). ۲۰.
- ۱۶- الامد علی الأبد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷). ۲۸.
- ۱۷- الدرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸). ۱۹.
- ۱۸- شرح فصوص الحکمة، منسوب به ابونصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸). ۲۲.
- ۱۹- کاشف الاسرار، نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴). ۵.
- ۲۰- رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷). ۲۳.
- ۲۱- تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۴.
- ۲۲- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

- پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۵.
- ۲۳- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸). ۲۹.
- ۲۴- شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون، ابو عبد الله محمد بن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۶.
- ۲۵- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۷.
- ۲۶- جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبد الله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲). ۱۵.
- ۲۷- معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰.
- ۲۸- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲). ۳۵.
- ۲۹- المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبد الله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳). ۳۶.
- ۳۰- یادنامه ادیب نیشابوری، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۳.
- ۳۱- شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ملا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۴.

- ۳۲- **الباب الحادى عشر، العلّامة الحلّى، مع شرحه : النّافع يوم الحشر فى**
شرح باب الحادى عشر، مقداد بن عبدالله السيّورى. مفتاح الباب، ابوالفتح بن
مخدوم الحسينى العربشاهى، باهتمام دكتر مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۶۵،
چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوى مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۳۸.
- ۳۳- **دانشنامه در علم پزشكى، حكيم مىسرى (كهن ترين مجموعه در علم**
پزشكى به شعر فارسى)، باهتمام دكتر برات زنجانى و مقدّمه دكتر مهدى محقق
(چاپ شده ۱۳۶۶). (۲)
- ۳۴- **دو فرس نامه منشور و منظوم، (دو متن فارسى مشتمل بر شناخت انواع**
نژاد و پرورش و بيماريها و روش درمان اسب)، باهتمام على سلطانى گرد
فرامرزى و مقدّمه دكتر مهدى محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶). (۳)
- ۳۵- **مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ابوالفرج على بن الحسين بن هندو (كلىد**
دانش پزشكى و برنامه دانشجويان آن)، باهتمام دكتر مهدى محقق و استاد
محمّد تقى دانش پژوه، و تلخيص و ترجمه فارسى و انگليسى و فهرست
اصطلاحات پزشكى از دكتر مهدى محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۱)
- ۳۶- **آثار و أحياء، رشيدالدين فضل الله همدانى (متن فارسى درباره فن**
كشاورزى) باهتمام دكتر منوچهر ستوده و استاد ايرج افشار و مقدّمه دكتر مهدى
محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۴)
- ۳۷- **دومين بيست گفتار در مباحث ادبى و تاريخى و فلسفى و كلامى و**
تاريخ علوم اسلامى، به انضمام «حديث نعمت خدا» مشتمل بر زندگى نامه و
كتاب نامه، از دكتر مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰.
- ۳۸- **اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، محمّد بن محمّد بن نعمان**
ملقب به شيخ مفيد، بانضمام شرح احوال و آثار شيخ و مقدّمه انگليسى دكتر
مارتين مكدرموت، باهتمام دكتر مهدى محقق (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۱.
- ۳۹- **ديوان محمد شيرين مغربى،** بتصحيح و اهتمام دكتر لئونارد لوئيزان و
مقدّمه پروفيسور ان ماري شيمل و ترجمه فارسى آن از داود حاتمى (چاپ شده
۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳.
- ۴۰- **الشكوك على جالينوس محمّد بن زكرياى رازى،** با مقدّمه فارسى و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱- بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکر، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲- الأسئلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، (چاپ شده کوالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳- درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میاننداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمدرضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴- جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه فارسی بخش سی‌ام کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵- اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶- مراتب و درجات وجود دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷- طب الفقراء و المساکین، ابن جزار قیروانی، با اهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸- چهارمین بیست‌گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

- ۴۹- کتاب المناهج فی المنطق، صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، با مقدمه فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]
- ۵۰- شرح کتاب القسبات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سید احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]
- ۵۱- کتاب تقویم الایمان، محمد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سید احمد علوی، و تعلیقات آن از ملا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]
- ۵۲- کتاب الإصلاح، ابو حاتم احمد بن حمدان الرازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمه فارسی آن از دکتر سید جلال الدین مجتبی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲
- ۵۳- کتاب حدوث العالم، افضل الدین عمر بن علی بن غیلان بانضمام الحكومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا، الشیخ رئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدین رازی و فرید الدین غیلانی، با مقدمه به زبان فرانسه از پروفیسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳
- ۵۴- الدراسة التحلیلیة لکتاب الطب الروحانی لمحمد بن زکریا الرازی، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطی، باهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۴
- ۵۵- هزار و پانصد یادداشت در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۵
- ۵۶- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش الهیات بالمعنی الأخص، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۶

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز

شکر و سپاس خداوند بزرگ را که اکنون که سی سال از انتشار نخستین شماره از «سلسله دانش ایرانی» یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری (مقصد اول: امور عامه، مقصد دوم: جوهر و عرض) و ده سال از نشر جلد دوم (مقصد سوم: الهیات به معنی اخص) می‌گذرد علی‌رغم دشمنی و تشنّیع سپاه جهل نسبت به این حرکت علمی، ما موفق شدیم که این جریان را ادامه دهیم. همچنانکه مکتب علمی سبزواری را با نشر شرح منظومه سبزواری و ترجمه انگلیسی آن و تعلیقه آشتیانی بر آن و بنیاد حکمت سبزواری به جهان دانش معرفی کردیم مکتب میرداماد را با نشر کتاب قبسات و مقدمه‌های انگلیسی و فارسی آن و تقویم الایمان او و کشف الحقائق و شرح قبسات از شاگرد توانای او میر سید احمد علوی به اهل علم عرضه داشتیم. آثار ناشناخته‌ای از بزرگان علم و دانش ایران را همچون بیان الحق ابوالعبّاس لوکری و المناهج فی المنطق صائن الدّین ابن ترکه اصفهانی و حدوث العالم فرید الدّین غیلانی را به تاریخ اندیشه و تفکر این مرز و بوم افزودیم. در مبانی علم توحید و کلام شرح باب حادی عشر علامه حلّی و اوائل المقالات شیخ مفید و تلخیص المحصّل خواجه نصیرالدّین طوسی را به شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت تقدیم داشتیم. به دوستان زبان فارسی و اهل بینش و عرفان کاشف الاسرار نورالدّین اسفراینی و رباب نامه سلطان ولد فرزند مولانا دیوان محمّد شیرین مغربی را هدیه کردیم. ترجمه التّصریف زهراوی ما تصوّر باطل اینکه پزشکی و جراحی از ابتکارات غرب بوده و ما ریزه خوار سفره علمی آنان بوده‌ایم

از سر دانشجویان عزیز کشورمان زدود، و شرح الهیات شفای ملّا مهدی نراقی و الشّکوک علی جالینوس رازی ما خیال محال غریبان را مبنی بر اینکه مسلمانان نبوغ علمی نداشته‌اند ابن سینا بازنوشتی از ارسطو و رازی رونوشتی از جالینوس بوده است از صفحات تاریخ فلسفه و پزشکی محو کرد.

این جای بسی سپاس از درگاه خداوند است که در دورانی که پاداش اهل علم جای خود را به پادافراه داده، و کوشش‌های علمی که می‌باید موجب ترفیع مقام دانشمندان شود سبب تنزّل مرتبت آنان گردیده، و مدرّسان عالم به کنج انزوا پناه برده و جای آنان را مهوّسان عامی گرفته‌اند که «تصدّر للتّدريس کلّ مهوّس»، ما موفق گشتیم حدود شصت مجلد از نفیس‌ترین و باارزش‌ترین آثار بزرگان و مفاخر این سرزمین را زنده و احیاء کنیم همان بزرگانی که در دوران زندگی خود از دست جهله روزگار به گوشه‌های عزلت و گمنامی پناه می‌بردند که به قول سعدالدّین تفتازانی: «أشفت شمس الفضل علی الافول و استوطن الأفاضل زوايا الخمول» و فقط گاه‌گاه ناله‌ها و شکایت آنان در مقدمه‌های آثارشان نمودار می‌گردید همچون ملّا صدرا که در آغاز اسفار خود می‌گوید: آنان که در دریای جهل و حماقت بیشتر فرو رفته‌اند در زمان ما عالم‌تر و فاضل‌تر محسوب می‌شوند، و یا ملّا مهدی نراقی که در آغاز شرح خود بر الهیات شفای ابن سینا می‌گوید: خانه‌های علم خالی و خراب، و آثار و نشانه‌های آن کهنه و مندرس گردیده است، و بالاخره حاج ملّا هادی سبزواری که در آغاز شرح منظومه می‌گوید که خشکسالی حکمت و نباریدن ابرهای رحمت زمان ما را فرا گرفته و مردم از حق به باطل پرداخته و عشق به تاریکی (= غسق) آنان را از شناخت پروردگار سپیده‌دم (= ربّ الفلق) بازداشته است.

بمصدق: وإن تعدّوا نعمة الله لا تُحصوها باز هم باید از ایزد متعال شاکر باشم که در

ربیعان شباب و عنفوان جوانی چندین چراغ فروزان فرا راه من داشت که بر ذمّه خود می‌دانم که از پنج تن که در فراگیری شرح منظومه حکمت سبزواری مدیون آن بزرگواران هستم نام ببرم: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، شیخ محمد تقی آملی، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، شیخ مهدی الهی (محمی الدّین) قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن شعرانی - أفاض الله تعالى عليهم شایب غفرانه و أسکنهم فرادیس جنانه - و این مجلد را به روح پرفتوحشان تقدیم نمایم که کلّ خیرِ عندنا من عندهم.

امید است حال که سه مقصد از شرح منظومه در اختیار طلب علم و جویندگان دانش قرار می‌گیرد خداوند توفیق ارزانی دارد که بخش چهارم و پنجم و ششم و هفتم آن را که درباره طبیعیّات، نبوّت، معاد و اخلاق است بهمین روش آماده و آن را در «سلسه دانش ایرانی» به اهل دانش و بینش تقدیم داریم بعون الله و لطفه تعالی

مهدی محقق

تهران شانزدهم فروردین ماه ۱۳۷۸ هجری شمسی

مطابق با عید سعید غدیر خم سال ۱۴۱۹ هجری قمری

الرمز صقع الفاعل وفي الثانية تكلم في المظلم والظلم الرمز ناحية القابل حتى
 يظهر لنا قد البصير المستوفى الجليل المكنى بمرتع والأشوار فصقعة وان
 نور كل نور وظهور كل ظهور والفعلات والحالات كلها طوارق وحوادث
 للمواد ليس لها ذواتها الا الفعول الامكان فان نسبة الشيء لفاعله بالوجوب
 والوجدان والى قابله بالامكان والعقدان فاذا اخذت المهيئات و
 المواد بشرط لا ظهرت مقابها وبها وزل البقاء والدوام لبارها
 والذات والفعلية تعودان للعالم الربوبية ولله الدين وثمة الطبيعة
دائرة فاضلة كما انها منبجدة حادثة وانفق صنم الفلك الدوار
في فساد غير ترجحه انما كبر الفلك فلكا تشبها بفلكه المفضل في
 الدوران وفي الحركة المنطقية والمحور القطبي والفرسي اسموه اسما
 تشبها له بالرحلان اسس لجهتهم الرحوان كلمة التشبيه والله سبحانه
 انفق صنم الفلك ذاتا وصفة والذات فلان مادة اقوى المادة
 العنصرية حيث لمادة الفلك فخالقة بالنوع لمادة العناصر من المواد
 العشرة للعوالم العشرة متميزات بالنوع ونوع كل واحدة منها مختص
 في شخص فالمادة العنصرية لضعفها فتشكك بين العناصر والموابع
 تتخلع صورة منها وتلبس اقوى والمادة الفلكية تقوتها تاتي كل نوع
 منها في قبول صورته ولا تخلو سبيلها وصورة احكم الصور
 اذ لا قبل

خط حاج ملاهادي سبزواري

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سہا علی مددی بدست آمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار چاپ اول

در سال ۱۳۴۸ بخش امور عامه و جوهر و عرض از شرح غرر الفرائد یعنی شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران چاپ و منتشر گشت و مورد استقبال فراوان قرار گرفت چنانکه چاپ دوم آن هم که در سال ۱۳۶۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید. در همان زمان تصمیم من و همکاران ارجنندم بر این بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی و کلامی و منطقی اسلامی را که بیشتر بوسیله دانشمندان ایرانی و علمای شیعه تدوین شده با سبک و اسلوب علمی تصحیح و چاپ و منتشر کنیم و در این راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق و مباحث الفاظ (مجموعه دوازده رساله و چند مقاله) در منطق، و قبسات میر داماد در فلسفه، و تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی در کلام شیعه نمونه ای از آن کوشش ها بشمار می رود. باز نشستگی نابهنگام من از دانشگاه، و مسافرت های پی در پی به خارج تهران و ایران برای تدریس، و عدم توجه مقامات علمی کشور به نشر میراث علمی، و مضایق مادی و معنوی این حرکت رابطی و وکند ساخت لذا تهیه این مجلد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپ های سنگی دوره ناصرالدین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرر اندر مکرر چاپ شد و در یک مورد هم که چاپ حروفی از آن صورت گرفت چندان نواقص در آن وجود داشت که قابل عرضه به مجامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخه ای خطی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخه ای وجود خارجی نداشت و علی الظاهر

حروف چینی آن از روی چاپ مسا صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود. همین آشفتگی در کیفیت عرضه میراث علمی، وعدم توجه به نشر آثار علمی نفیس اسلامی موجب شده که بازار افست از روی انتشارات کشورهای عربی و شبه قاره حتی چاپهای ترکیه دوره شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن از کوشش در راه علم و جهل گرایی و آماده خواری متهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی و اسلامی ما را یا به «تراث عرب» و یا به «تمدن آسیای مرکزی» منسوب دارند و مسؤولان علم و دانش کشور هم نظاره گر این جریان اند تا به آنجا که در مجموعه‌هایی که در معرفی فرهنگ و تمدن و علوم اسلامی بوسیله مجامع بین المللی با نفقه کشورهای مختلف از جمله ایران نشر می‌شود برای تحریر بخش‌هایی که مربوط به ایران و فرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریر دعوت نمی‌شود، و دیگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند، و همان ملاک شناسائی و ارزیابی فرهنگ اصیل ما در جهان قرار می‌گیرد.

اکنون از خداوند بزرگ بسیار سپاسگزارم که علی‌رغم گرفتاریها و نابسامانی زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت و استواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیات خاص از شرح منظومه را بهمان سبک و روش جلد اول پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، و از گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم، و امیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی نشر آثار برجسته و ارزنده با اسلوب و روش علمی و معرفی و عرضه آن به جهان علم جامه عمل بخود بپوشد تا ما در برابر نسل جوان که جویای علم و دانش و پایه گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرمنده نباشیم بحول الله تعالی و قوته.

بیست و پنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقق

فهرست مطالب كتاب

الفريضة الأولى في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

غرر في إثباته تعالى - ١٨

غرر في توحيده - ٢٠

برهان آخر - ٢١

غرر في ذكر شبهة ابن كونه ودفعها - ٢١

برهان آخر على التوحيد - ٢٢

غرر في توحيد إله العالم - ٢٢

غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية - ٢٥

غرر في بساطته تعالى - ٢٧

الفريضة الثانية في أحكام صفاته علت آياته

غرر في تقسيمها - ٣٩

غرر في أن آيات من النعوت عين، وإيات منها زائد - ٣٠

غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى - ٣١

غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب - ٣٣

غرر في أنه تعالى عالم بذاته - ٣٤

برهان آخر - ٣٤

غرر في علمه بغيره - ٣٥

غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها - ٣٦

غرر في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الاشرافية - ٣٦

- غرر في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام — ٤٤
- غرر في مراتب علمه تعالى — ٤٥
- غرر في القدرة — ٤٧
- غرر في قدرته تعالى لكلّ شيء خلافاً للشّنوية والمعتزلة — ٤٨
- غرر في حياته وبعض ما يتبعها — ٥١
- غرر في تكلمه تعالى — ٥١
- غرر في تقسيم الكلام — ٥٣
- غرر في الإرادة — ٥٤
- غرر في تأكيد القول بأنّ الدّاعي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى — ٥٥
- الفريضة الثّالثة في أفعاله تعالى**
- غرر في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى — ٥٦
- غرر في أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب — ٥٨
- غرر في إثبات أنّ أوّل ما صدر هو العقل — ٥٨
- غرر في كيفيّة حصول الكثرة في العالم — ٥٩
- غرر في ربط الحادث بالقديم — ٦١
- غرر في كيفيّة حصول النكثّر على طريقة الإشرافيين — ٦٢
- غرر في تمايز الأشعة العقلية وتكثّرها في المحلّ العقلي وشعوره بها بخلاف الحسيّة في الحسّيّ — ٦٥
- غرر في فذلّكة ما ذكر — ٦٦
- غرر في تطابق عالم الحسّ وعالم العقل — ٦٧
- غرر في أنّ الأفاعيل المتقنة في هذا العالم من ربّ النّوع — ٦٨
- غرر في تحقيق مهية المثل الأفلاطونية بعد الفراغ عن إنبيائها — ٦٨
- غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية — ٧١
- غرر في قاعدة الإمكان الأشرف — ٧٢

ملحقات

حواشی و تعلیقات سبزواری و هیدجی و آملی - ۷۵

تعلیقات سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - ۳۲۹

فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات - ۳۳۳

فهرست ها

نامهای اشخاص و فرقه‌ها و گروه‌ها - ۳۸۴

نامهای کتابها - ۳۹۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفريدة الأولى في أحكام ذات الواجب بتهر برهانه
غرر في إثباته تعالى

مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ	مَوْجُودُ الْحَقِّ الْعَلِيِّ صِفَاتِهِ
إِذَا الْوُجُودُ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ	وَمَعَ الْإِمْكَانِ قَدْ اسْتَلْزَمَهُ
وَقَسَّ عَلَيْهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعَ	بِلا تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ وَقَعَ
ثُمَّ ارْجَعَنَّ وَوَحَّدْنَاهَا جُمَعَا	فِي الذَّاتِ وَالتَّكْثِيرِ فِيمَا انْتَزَعَا
ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ طَرِيقَ الْحَرَكَةِ	يَأْخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلاً سَلَكَهُ
مَنْ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ قَدْ انْتَهَجَ	فَإِنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصُّدُقِ خَرَجَ

غرر في توحيدِهِ

صِرْفَ الْوُجُودِ كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا	لِأَنَّهُ إِمَّا التَّوْحِيدَ اقْتَضَى
فَهُوَ، وَإِلَّا وَاحِدٌ مَا حَصَلَا	أَوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلاً
تَرَكَبٌ أَيْضاً عَرَاهُ إِنْ يُعَدُّ	مِمَّا بِهِ امْتِازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدُ

غرر في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها

هُوَيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ خَالَفَتَا لِابْنِ الْكُمُونَةِ اسْتَنْدَ

وَأَدْفَعْ بِأَنَّ طَبِيعَةَ مَا انْتَزَعْتَ مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَا تَخَالَفَتْ
بَلْ إِنْ سَأَلْتَ الْحَقَّ غَيْرُ وَاحِدٍ لَيْسَ مُعَنَوْنًا لِمَعْنَى فَارِدٍ
إِذَا الْخُصُوصِيَّةُ إِمَّا تُعْتَبَرُ فِي أَخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الْآخِرُ
أَوِ الْخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطُ فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ الْمَحْكِي فَقَطُ

بُرْهَانٌ آخِرٌ عَلَى التَّوْحِيدِ

وَحَيْثُ لَا مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ وَلَا هَيُولَى كَيْفَ الْاِثْنَيْنِيَّةِ
غُرْرٌ فِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ

فِي الْحِسِّ عَالَمِينَ يُبْطِلُ الْخَلَا تَخَالَفًا بِالنَّوعِ أَوْ تَمَاثُلًا
إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ أَحْيَاءُ وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيْرُهَا الْأَعْضَاءُ
وَالْعُنْصُرَى ثَقِيلًا أَوْ خَفِيفًا بِجَنْبِ الْأَفْلَاقِ بَدَا طَفِيفًا
بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ أَوْلُو الْفَطَانَةِ عَنَاصِرًا كَحَجَرِ الْمَثَانَةِ
فَبِالنِّظَامِ الْجُمْلَى الْعَالَمُ شَخْصٌ مِنَ الْحَيَوَانِ لَا بَلْ آدَمُ
لَكِنَّ لَا رَأْسَ لَهُ وَلَا ذَنْبَ كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهُ وَغَضَبُ
فَمَعَ تَعَدُّدٍ تَوَارَدُ الْعِلَلُ عَلَى الْمُشَخَّصِ الَّذِي قَدْ انْفَعَلَ

غُرْرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الشُّنُوبَةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِيَّةِ

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا التَّبَاسِ خَيْرًا هُوَ النَّفْسِيُّ وَالْقِيَاسِيُّ
وَالْخَيْرُ كَالشَّرِّ اخْتِيَامًا حَوِيًّا الْمَخْضُ وَالْكَثِيرُ وَالْمُسَاوِيَّا
فَالْمَخْضُ كَالْمُقُولِ وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْآخَرُ

إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرُ مَعَ شَرٍّ أَقَلِّ فِي تَرْكِهِ شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلَ
تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَمَا تَمَازَلَا شَرًّا كَثِيرًا مَعَ مُسَاوٍ أَبْطَلَا
وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ
وَإِنْ عَلَيْكَ اعْتَاَصَ تَأْثِيرُ الْعَدَمِ مِنْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النُّعْمِ
غُرَّرَ فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ إِنَّهُ الْأَحَدُ لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ لَا أَجْزَاءَ حَدُّ
وَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ذِهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّةٌ
لَوْ وَجَبَتْ خُلْفٌ بِلَا التَّبَاسِ إِذْ بَيْنَهَا الْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ
وَاجْتِنَاجٌ فِي الْوُجُودِ أَوْ تَقْوَمًا كَمَا إِذَا أُمُكِّنْتَ أَيْضًا لَزِمَا
الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَّةُ فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عُلَّتْ آيَاتُهُ

غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِيهَا

بِالسَّلْبِ وَالشُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبَ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَأَ أَوْ مِنْ نَسَبِ
قَسَمٌ حَقِيقِيًّا إِلَى مَحْضٍ وَذِي إِضَافَةٍ كَالْحَيِّ وَالْعِلْمِ خُذِي
ثُمَّ الْإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُّوسِيَّةٍ
غُرَّرَ فِي أَنَّ أَبَدًا مِنَ الشُّعُوتِ عَيْنٌ وَأَبَدًا مِنْهَا زَالِدٌ

إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ زِيدَ عَلَى الذَّاتِ بِلَا خِلَافِ
لَكِنْ مَبَادِينَهَا لِقِيُومِيَّةٍ تَرْجِعُ ، ذِي نِسْبَةٍ إِشْرَاقِيَّةٍ
وَوَضْعُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِي سَلْبِ الْاِخْتِيَاجِ كَلَّا أَدْرَجَا

إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمَلِ وَجِهَةُ الْقَبُولِ غَيْرُ الْفِعْلِ
غُرَّرَ فِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الْآخَرَى

وَاتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لَا مَفْهُومًا كَكَوْنِكَ الْمَقْدُورَ وَالْمَعْلُومًا
فَصِرَفُ كَوْنٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ فَهُوَ نُورٌ
وَإِذْ إِفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ لَزُومُهَا لِلنُّورِ فَهُوَ قَادِرٌ
وَالْحَيُّ دَرَاكًا وَفَعَالًا بَدَا فَالنُّورُ حَيْثُ فِيهِ وَجِدَا
وَإِذْ ظُهُورٌ مَرْجِعِ الْعِلْمِ فَهُوَ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الْأَوْصَافِ لَهُ
غُرَّرَ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

وَالْأَشْعَرِيُّ بِإِزْدِيَادِ قَائِلَةٍ وَقَالَ بِالنِّيَابَةِ الْمُعْتَزَلَةُ
وَنَعْمَةُ الْخُذُوثِ فِي الطَّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورِ
مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِذَاتِهِ فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ
غُرَّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وَجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ أُخِذَ
بُرْهَانٌ آخَرُ

وَ كُلُّ مَا جُرَّدَ عَاقِلٌ كَمَا تَجَرَّدُ الْعَاقِلُ أَيْضًا حَتِّمَا
إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الْإِمْكَانُ أَوَّلًا، وَ هَذَا الظَّاهِرُ الْبُطْلَانُ

ثُمَّ الْجَوَازُ إِنْ بَتَغْيِيرٍ فَذَا خُلِفَ، إِذَا الْمَوْضُوعُ عَقْلًا أَخِذَا
وَدُونَهُ بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ عَاقِلُهُ بِالْفِعْلِ إِذْ ضَايَفَهُ
مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولًا لَمْ يُلَفْ، عَقْلٌ عَاقِلًا مَعْقُولًا

غُرِّرَ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ إِلَيْهِ وَهُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِدَ
بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ عِلْمٌ بِمَا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبَ

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهَ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ وَقِيلَ لَا يَعْلَمُ مَعْقُولَاتِهِ
وَمُثِبَتْ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَلَ إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ عَنْهُ انْفَصَلَ
أَوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ ثَابِتًا بَدَأَ
عَيْنًا فَهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ أَوْ ذِهْنًا الصُّوْفِيَّةُ ذَا قَائِلَةٍ
أَوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَاتِبَاتٍ فَمُثَلٌّ قَائِمَةٌ بِالسَّذَاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونٍ اشْتَهَرَ وَدُونِ سَبْقٍ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ
فِي الْكُلِّ نَفْسٌ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ فَذَلِكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

وَإِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسَمَ

صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَاتًا لَيْسَ أَمْ

أَمَّا الَّذِي لَيْسَ يُرَى انْفِصَالُهُ إِنْ كَانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهُ
 مُرْتَسِمًا فَذَا بِغَيْرِ مَيِّنٍ لِأَنْكَسِيمَايَسَ وَالشَّيْخَيْنِ
 أَوْ غَيْرَ بِالْمَعْقُولِ لَا مَحْسُوسِ إِنْ يَتَّحِدُ فَهُوَ لِفَرْفُورِيُوسِ
 وَدُونَهُ فَالذَّاتُ الْإِجْمَالِيُّ مِنْ عِلْمٍ فَإِنْ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زُكِنِ
 لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ بِالْبَعْضِ تَفْصِيلُ الْبَعْضِ لَهُ ذَا الْمَرَضِيِّ

غُرَّرَ فِي أَنْ عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ الْبَسِيطِ وَالْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتِ مَا عَدَا وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
 بِمَا تَلَوْنَا لَكَ عِلَّتَاهُمَا فَاقْضِ بِأَنْ وَحْدَ مَعْلُولَاهُمَا
 فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ
 قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِي وَفَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الْإِطْلَاقِي
 صِرْفُ الْوُجُودِ نِسْبَةُ ذَهْنِيَّةِ يَنْفِي ، لِذَاكَ الصِّفَةِ مَنْفِيَّةِ
 وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ لَدَى عِلْمٌ بِتَفْصِيلِ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءٍ
 لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزَلِ لَكِنْ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا حَصَلِ
 وَجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقَ كَمَا بِمَا انْضَافَ إِلَيْهَا قَدْ لَحِقَ
 وَلَيْسَ مَجْدٌ إِنْ وَجُودُهَا انْكَشَفَ بَلِ انْكِشَافٌ فِي انْكِشَافِهِ شَرَفُ
 فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالْأَمْرُ تَابِعٌ

غُرَّرَ فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَائِينِ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْأَرْتِسَامِ
 وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ فِي الْأَزَلِ إِمَّا بِالْأَرْتِسَامِ فِي الذَّاتِ حَصَلَ
 فَهُوَ ، وَإِلَّا الْخَلْقُ كَانَ أَزَلِي أَوْ مَيِّزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَخْصُلِ
 أَوْ يَثْبُتُ الْمَعْدُومُ أَوْ يَكُنْ مِثْلُ أَوْ غَيْرُهُ وَامْتَنَعَ الثَّانِي لِكُلِّ
 بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا انْتَقَضَ وَالْحَلُّ إِنْ لَمْ يُغْنِ مَعْنَاهَا الْعَرَضُ

غُرَّرَ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ

إِذْ يُكْشَفُ الْأَشْيَاءُ مَرَّاتٍ لَهُ فَذَا مَرَاتِبَ يُبَانَ عِلْمُهُ
 عِنَايَةً وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضَا وَقَدَرٌ سَجِلٌ كَوْنٌ يُرْتَضَى
 مَا مِنْ بَدَايَةٍ إِلَى نَهَايَةٍ فِي الْوَاحِدِ انْطِوَاءُهُ عِنَايَةً
 فَالْكُلُّ مِنْ نِظَامِهِ الْكِيَانِيَّ يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِيَّ
 وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ قَلَمٌ وَصُورٌ قَامَتْ بِهِ قَضَا حَتَمٌ
 وَصُورًا مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ جَمَعَهَا بِوَحْدَةٍ ضَرُورَةٍ
 فَهِيَ إِذَنْ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِيَّ قَلَمُهُ قَضَاؤُهُ الْإِجْمَالِيَّ
 نَفْسٌ سَمَا كُلِّيَّةٌ لَوْحٌ حِفْظٌ مَا انْطَبَعَتْ فَقَدَرٌ مِنْهَا لِحِظٌ
 عِلْمِيَّةٌ ذَا ، وَسَجِلٌ الْكَوْنِ عَيْنِيَّةٌ مِنْ كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ

غُرَّرَ فِي الْقُدْرَةِ

وَكُونُهُ نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ لَا يَلْزَمَنَّهَا حَدُوثُ مَا انْفَعَلَ
لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا فَالْحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجِبًا

غُرَّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلشُّبُوهَةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ

يُعْطَى عُمُومُهَا عُمُومُ الْجَعْلِ وَإِنْ عِلْمَ الْأَوَّلِ فِعْلِيٌّ
وَنَفْيُ إعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ وَالشَّيْءُ لَمْ يَوْجَدْ مَتَى لَمْ يَوْجَدْ
وَكَيْفَ فَعَلْنَا إِلَيْنَا فَوْضًا وَكَيْفَ لَا وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ
وَبِاخْتِيَارٍ اخْتِيَارُ مَا بَدَأَ وَإِنْ ذَا تَفْوِيضٍ ذَاتِنَا اقْتَضَى
إِذْ خُمِرَتْ طِينَتُنَا بِالْمَلَكَةِ وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ
لَكِنَّ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فَعَلْنَا

غُرَّرَ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضٍ مَا يَتَّبَعُهَا

إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ حَتَّى بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ طَيٌّ
إِذْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ أَنْ تَحْضُرَا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعًا بَصَرًا

غُرَّرَ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

الْلَّفْظُ مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ
فَهُوَ وَجُودٌ مَعَهُ وَجُودٌ ذَهْنًا لَهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِي تَأْدِيَةٍ ذَا أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الْكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بِدِيلِهِ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهُ
فَالْكُلُّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ حَاكِئَةٌ جَمَالَهُ جَلَالَهُ
وَ كُلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَضِعٌ وَضِعاً إِلَهِيّاً لِمَعْنَى مَا صُنِعَ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ تَزُولُ لَا الدَّائِمَةُ الطُّوْلِيَّةُ

غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ
وَمِنْهُ مَاذَا كَلِمَاتٌ تَمَّةٌ كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الْأُمَّةِ
وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنْشَرَةٍ مَا مَسَّ ذَا إِلَّا النُّفُوسُ الطَّاهِرَةِ
لِسَالِكِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجَ
إِنْ تَذَرِ هَذَا حَمْدَ الْأَشْيَاءِ تَعْرِفِ إِنْ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا تُصَفِ

غُرَّرَ فِي الْإِرَادَةِ

عَقِيبَ دَاعٍ دَرَكْنَا الْمَلَايِمَا شَوْقاً مُؤَكِّداً إِرَادَةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عَيْنُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ حَصَلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوُّرَةٌ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُذْرِكٌ أَنْتُمْ إِذْ رَاكٍ لِأَنْبِيَا مُذْرِكِ
مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَةٍ أَقْوَى وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بِنَهْجَةٍ
مُبْتَهَجٌ بِمَا يَصِيرُ مَصْدَرَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرَةٌ

كَرَابِطٍ لَا شَيْءَ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حَيَالِهِ
 رِضَاؤُهُ بِالسَّذَاتِ بِالْفِعْلِ رِضَا وَذَا الرِّضَا إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى
 غُرْرٌ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَ وَالْغَرَضَ مِنَ الْإِبْجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى
 تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ لَوْ أَنْفَرَضَ تَذَرِي كَمَالِ الْحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرَضِ
 فَحَيْثُ لَا كَمَالٌ فَوْقَهُ وَهُوَ مُنْظَمٌ فَوْقَ التَّامِّ عِلْمُهُ
 كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِلْإِبْجَادِ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فِعْلُهُ قَدْ عَلَّلَا
 لَوْ كَانَ الْإِلْتِذَاذُ فِينَا شَاعِرًا لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَرًا
 بَلْ يَفْعَلُ النِّدَاذُ إِذْ غَائِبَةٌ مُعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةٌ
 فَكُلُّ الْغَائِي فِيهِ كَانَا رِيَّانَ ذَهْنًا ابْتَغَى رِيَّانَا

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَى

غُرْرٌ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقُ هَيُولَى مُبْتَدَعٌ وَمَعَ لُحُوقِ كَائِنٍ وَمُخْتَرَعٌ
 لِلْمَدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضًا قَدْ لَحِقَ بِذَلِكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدْ افْتَرَقَ
 بِتَمٍّ أَوْ نَاقِصٍ إِمَّا مُكْتَفِيٍّ أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضًا يَفِي
 وَأَيْضًا الْفِعْلُ مُحَرَّكٌ فَقَطْ أَوْ مَاتِ اخْتَلَطَ
 كَذَاكَ مِنْ لَا شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ لَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ وَإِيَّاهَا عَنْوَا
 بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِي سَمَكٍ وَجَبَرَوْتِ، مَلَكُوتِ وَمَلَكِ

وَالنُّورِ الْاسْفَهَبِ وَالْمَظَاهِرِ لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِرِ
كُلِّ لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ وَكَانَ فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ

غُرِّرَ فِي أَنْ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

إِذِ الْعِنَايَةُ اقْتَضَتْ وَجُوداً فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ جُوداً
قَاهِرٌ أَعْلَى مُثُلُ ذِي شَارِقَةٍ فَنَفْسُ كُلِّ مُثُلٍ مُعَلِّقَهُ
فَالطَّبْعُ فَالصُّورَةُ فَالْهَيُولَى وَاخْتَتَمَ الْقَوْلُ بِهَا نُزُولاً

غُرِّرَ فِي إِنْشَاءِ أَنْ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ عَقْلٌ إِذْ بَدَأَ لَا يُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِداً
فَذَلِكَ الْوَاحِدُ نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ الْهَيُولَى لَوْ فُرِضَ
نَفْساً وَهَيْئَةً بِلَا جِسْمٍ فَعَلْ أَوْ أُخْرَيْنِ فَتَلَازُمٌ بَطَلَ
وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ فَوَحْدَةُ الْمَبْدَأِ عَقْلاً اقْتَضَتْ

غُرِّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ لَدَى الْمَشَائِي وَجُوبُهُ مَبْدَأُ ثَانٍ جَائٍ
وَعَقْلُهُ لِدَاتِهِ لِلْفَلَكَ دَانٍ لِدَانٍ سَامِكٌ لِسَامِكٍ
وَهَكَذَا حَتَّى لِعَاشِرٍ وَصَلَ وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي الْعَنَاصِرِ حَصَلَ
بِالْفَقْرِ مُعْطٍ لِهَيُولَى الْعُنْصُرِ وَبِالْوُجُوبِ لِنُفُوسٍ ، صُورِ

فَلْيَلْهِيُولِي كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشُّدَادِ
غُرَّرَ فِي رِبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثًا لَوْلَاهُ طُولُ الدَّهْرِ كَانَ لَابِثًا
لَكِنَّهُ مَعَ لَاتِنَاهِي السَّلْسِلَةِ تَخَلَّفُ فَالْحُكَمَاءُ قَائِلَةٌ
حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَدَّدَتْ نِسْبُهَا وَذَاتُهَا قَدْ ثَبَّتَتْ
كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطَتْ كَانَ لِحَادِثٍ حَدُوثُهَا وَسَطٌ
وَقِيلَ أَيْضًا غَيْرُ ذَا وَقَدْ مَضَى مَا مِنَ الْأَقْوَالِ لَدَيْنَا الْمُرْتَضَى

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثُرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

إِذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وَثَاقٍ أَسَسَ أَسَاءً شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِي
فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكْثُرِ طُولًا وَعَرْضًا أَضْغِه تَسْتَبْصِرُ
مِنْ نِسْبِ الْقَوَاهِرِ الطُّولِيَّةِ قَدْ وَجِدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّةِ
لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاكُ تَرْتِيبًا إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أَخِذَا
بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ مُفِيضٌ نُورٍ عَدَدٍ مَخْصُورِ
وَنُورُ الْأَنْوَارِ لَهَا مُشَاهَدٌ شُرُوقُهُ الْعَقْلِي عَلَيْهَا وَارِدٌ
كَذَا شِعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلًا
بِالْوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا فَيَقْبَلُ الثَّانِي مِنْهُ فَيَنْصَأُ

مَرْتَبَةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ وَمَرَّةً أَقْرَبَ نُورٍ رَابِطَةً
 لِثَالِثٍ أَرْبَعُ: ثِنْتَا الصَّاحِبِ وَنُورُ الْأَنْوَارِ وَنُورٍ أَقْرَبَ
 لِرَّابِعٍ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي أَرْبَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتَا الثَّانِي
 وَمَرَّتَا الْأَقْرَبُ أُولَى رَابِطَةٍ وَنُورُ الْأَنْوَارِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ
 وَهَكَذَا سَوَانِحُ الْأَنْوَارِ تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارِ
 عَلَيْهِ قِسْ بِوَسْطٍ وَغَيْرِهِ شُهُودَ كُلِّ وَشُرُوقَ نُورِهِ
 إِذْ لَا حِجَابَ فِي الْمُفَارِقَاتِ وَإِنَّمَا اخْتَصَّ الْمُقَارِنَاتِ
 وَكَانَ فِي كُلِّ جَمِيعِ الصُّوَرِ كُلُّ مِنَ الْكُلِّ كَمَجْلَى الْآخِرِ

غُرَّرَ فِي تَمَائِزِ الْأَشِعَّةِ الْعَقْلِيَّةِ

مَا امْتَاَزَتْ إِلَّا بِتَمَائِزِ الْعِلَلِ أَشِعَّةٌ حَسِيَّةٌ عَلَى مَحَلٍّ
 لَا يَشْعُرُ أَزْدِيَادًا أَذْ لَيْسَ بِحَيٍّ لَكِنْ لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَيُ
 أَمَّا أَشِعَّةٌ لِذِي حَيَاتِهِ لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهِ
 وَلَا الَّذِي يَخْضَلُ فِيهِ سِتْرًا فَهُوَ بِهَا إِذَا تَزِيدُ شِعْرًا

غُرَّرَ فِي فَذَلِكَ لَكَةِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلِّ مِنْ أَشْرَاقَاتِ عَقْلٌ كَمَا مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ
 فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ فَرْدًا مَشْنِي كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنَى
 إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ لِكُلِّ عَالٍ ذَا غِنَى قَهْرًا يَبْعُدُ

فَجَاءَتْ الْقَوَاهِرُ قِسْمِينَ مِنْ
وَاللَّاتِ أَرْبَابَ الطَّلِسَاتِ بَدَتْ
مِنْهَا الَّتِي مِنَ الْمُشَاهِدَاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلُّ نُورٍ شَارِقَةٌ
وَعَالَمُ الْحِسِّ إِلَى الثَّانِي نُمِي
عَلِيَّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ وَانْتَفَى
وَفَلَكَ الشَّمْسُ مِنَ الَّذِي يَحْفُفُ
فَإِنَّهُ الطَّلِسُ لِلشَّهْرِيرِ
وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الْجِهَاتِ مَا
أَنْوَارٍ أَعْلَيْنَ بِتَرْتِيبٍ زُكْنُ
طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَتْ
وَبَعْضُهَا الَّتِي مِنْ اشْرَاقَاتِ
يَسْمُو فَمِنْهُ الْمُثَلُّ الْمَعْلَقَةُ
وَإِنْ لِأَعْلَيْنَ انْتَمَى فَيَلْزَمُ
وَكُونُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ أَشْرَفًا
أَصْغَرُ، أَمَّا الشَّمْسُ فَهُوَ ذُو شَرَفٍ
سُلْطَانُ كُلِّ كَوْكَبٍ مُنِيرِ
يَفِي بِشَامِنٍ كَثِيرٍ أَنْجُمًا

غُرَّرَ فِي تَطَابُقِ عَالَمِ الْحِسِّ وَعَالَمِ الْعَقْلِ

فَكُلُّ هَذِي النَّسَبِ الْوَضْعِيَّةِ
وَصَنَمٌ لِزِينَةٍ جَا زِبْرَجًا
كَهَذِهِ الْأَلْوَانِ فِي الطَّائِفِ
وَالنُّورِ فِي الْغَاسِقِ حُكْمُهُ انْسَحَبَ
أَمَّا رَأَيْتَ أَنَّ شَمْسًا وَقَمَرًا
وَوَاسِقُ حُبٍّ وَمَا ذُلُّ مَعَهُ
أُظْلَالُ تِلْكَ النَّسَبِ النُّورِيَّةِ
كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أَنْموذَجًا
بَلْ كُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ
فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبَ
نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرَ
كَزْهَرَةٍ وَالْأُمَمَاتِ الْأَرْبَعَةِ

غُرَّرَ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمْ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِسْمِ
 دُهْنُ السُّرَاجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهُ شَكْلًا صَنُوبَرِيًّا أَعْطَى الْمَشْعَلَةَ
 بِالرَّبِّ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّاتُ وَلِلْعَنَّاكِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرِّرَ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثُلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الْفَرَاعِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا
 وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الْأَفْلَاطُونِي لِكُلِّ نَوْعٍ فَرْدُهُ الْعَقْلَانِي
 كُلُّ كَمَالٍ فِي الطَّلِسْمِ وَزَعَهُ مِنْ جِهَةٍ بِنَحْوِ أَعْلَى جَمْعَةٍ
 وَالسُّرُّ سَوْغٌ أَخَذَ مَفْهُومَاتِ مِنْ الْوُجُودِ الْأَحْدِيِّ الذَّاتِ
 كَالنَّفْسِ فِي الذَّاتِ قَوَاهَا حَاوِيَةً بِوَحْدَةٍ فِي قُوَّةٍ وَهِيَ هِيَّةُ
 لِبَدَنِ كَمَا بِهَا وَقَايَةً بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنَايَةً
 فَذِي مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلُ الْقَاعِدَةِ وَذَاكَ نُقْطَةُ لِكُلِّ وَاجِدَةٍ
 وَذَلِكَ الْأَصْلُ وَذِي فُرُوعٍ وَذَلِكَ الْكُلِّيُّ أَيْ وَسِيعٌ
 وَالْمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ الْمِثَالِ وَاخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمِثْلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَةَ فَأَوَّلُوا بِالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةَ
 فِي ذَاتِ بَارِيَّهَا وَذَاقِيَّامُهَا بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
 قِيلَ الْمِثَالُ صُورُ الْهَيُولَى بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى

حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا وَالْأَزْمِنَةُ
 كَالْآنِ وَالنُّقْطَةُ فِي الدَّهْرِ جُمْعُ
 وَقِيلَ عَالَمُ الْمِثَالِ وَعَلَى
 فِي الْعُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ
 تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الْأَفْرَادِ
 الْمُمْكِنُ الْأَخْسُ إِنْ تَحَقَّقَا
 لِأَنَّهُ لَوْلَاهُ إِنْ لَمْ يَفِضْ
 وَإِنْ أَخْسُ فَاضٍ قَبْلَ الْأَشْرَفِ
 وَإِنْ مَعَ الْأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ
 وَالنُّورُ الْإِسْفَهَبُ إِذْ يُبْرَهَنُ
 مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا وَالْأَمْكِنَةُ
 فَالشَّيْءُ فِيهِ مَعَ هَيُولَاهُ اجْتَمَعَ
 مَهِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ قَدْ حُمِلَا
 حَتَّى بِالْإِطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ
 وَجَوْهَرٌ لِلْحَمَلِ الْإِتِّحَادِي
 فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ فِيهِ سَبَقَا
 فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقًّا يَقْتَضِي
 عُلْلَ الْأَقْوَى عِنْدَ ذَا بِالْأَضْعَفِ
 فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرُ الْكَثِيرِ
 عَلَيْهِ فَالْقَاهِرُ أَيْضًا كَاثِنُ

المقصد الثالث

في

الالهيات بالمعنى الأخص

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في

أَحْكَامِ ذَاتِ الْوَاجِبِ بِهَرَبُورْهَانُهُ
غُرَّرَ فِي إِثْبَاتِهِ تَعَالَى

٢

* وأما إثبات صفاته هنا ، فهو استطرادي ، ولما كان مطلب ما الشارحة ، مقدما

على مطلب هل البسيطة ، قلنا :

٦

* مَا ذَاتُهُ يُدْعَاهُ لِدَعَائِهِ ، قَوْلُهُمْ : « بذاته ولذاته » كالظرف والمجرور

إذا افرقا اجتماعا وإذا اجتماعا افرقا ، فالمراد بالأول نفي الحيثية التقيدية ، كما في موجودة

المهية الإمكانية ، وبالثاني نفي الحيثية التعليلية ، كما في موجودة الوجودات الخاصة

٩

الإمكانية ، أو المراد بأحدهما نفي الواسطة في العروض ، كما في وساطة الوجود الخاص في

تحقق المهية ، وبالأخر نفي الواسطة في الثبوت ، كما في وساطة وجود الحق لتحقيق الوجود

الخاص الإمكانى . والواسطة في العروض أن تكون منشأ لاتصاف ذى الواسطة بشئ

١٢

ولكن بالعرض ، كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها . والواسطة في الثبوت أن يكون

منشأ لاتصاف بشئ بالذات وهى قسمان : أحدهما أن يكون نفسه متصفا به كالنار

الواسطة لحرارة الماء ، وثانيهما أن لا يكون كالشمس الواسطة لها ، أو لاسوداد وجه

١٥

القصار و ابيضاض الثوب ، * مَوْجُودٌ وَمُسْتَحَقٌّ لحمل مفهومه هو النَحَقُّ الْعَلِيّ

صِفَاتِهِ ، - من قبيل إضافة الصفة إلى معموله ، كالحَسَنَ وَجْهَهُ لِأَنَّ الرَّوْىَ فِي الْمَصْرَاعِ

الأول على الكسر .

١٨

* إِذَا - شرطية - الْمَوْجُودُ ، المراد به حقيقة الوجود الذى ثبت أصالته ، وإن به

حقیقة كلّ ذی حقیقة ، كَمَا نَ وَاجِبًا فَهوَ المراد ، * وَمَعَ الْإِمْكَانِ بِمَعْنَى الْفَقْرِ
وَالْتَعَلُّقِ بِالْغَيْرِ ، لَا بِمَعْنَى سَلْبِ ضَرُورَةِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، لِأَنَّ ثُبُوتَ الْوُجُودِ لِنَفْسِهِ
ضُرُورِيٌّ ، وَلَا بِمَعْنَى تَسَاوِيْ نِسْبَتَيْ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، لِأَنَّ نِسْبَةَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ ، لَيْسَتْ
كُنْسِبَةً نَقِيضِهِ إِلَيْهِ ، لِأَنَّ الْأَوَّلَى مَكِيَّفَةٌ بِالْوُجُوبِ ، وَالثَّانِيَةُ بِالْإِمْتِنَاعِ ، قَدْ اسْتَلْزَمَتْهُ ،
عَلَى سَبِيلِ الْخُلْفِ ، لِأَنَّ تِلْكَ الْحَقِيقَةَ لِثَانِي لَهَا حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهِ وَتَفْتَقِرَ إِلَيْهِ ، بَلْ كَلَّمَا فَرَضْتَهُ
ثَانِيًا لَهَا فَهُوَ هِيَ لَا غَيْرَهَا ، وَالْعَدَمُ وَالْمَهِيَّةُ حَالُهُمَا مَعْلُومَةٌ ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِقَامَةِ بِأَنْ يَكُونَ
المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة ، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير ، استلزم
الغنى بالذات ، دفعا للدور والتسلسل ، والأول أوثق وأشرف وأخصر ، * وَقِسْ عَلَيْهِ ،
أَيَّ عَلَى الْوُجُودِ كَلَّمَا مِنْ الصِّفَاتِ لَيْسَ امْتِنَاعٌ أَيْ مُمْكِنٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ * وَبِلَا
لِزُومِ تَجَسُّمِ عَلَيِّ الْكَوْنِ ، أَيَّ الْوُجُودِ وَقَعَ .

حاصله أنه قس عليه الصفات الكمالية ، فقل إذا كان حقيقة العلم مثلا واجبة فهو ،
ولمّا استلزمته ، كما قال المعلم الثاني : « يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات ، وفي
الإرادة إرادة بالذات ، وفي الاختيار اختيار بالذات ، حتى تكون هذه في شيء لا بالذات » .
وإنما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك ، للإشارة إلى معيار لمعرفة الكمال ، وهو كلّ
ما يمكن بالإمكان العام للوجود ، ولا يستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد كالعلم
لا كالبياض ، فكلّما هو كذلك يجب إثباته للواجب . ولمّا كان لقائل أن يقول : « فيلزم
تكثر الواجب بالذات » دفعناه بأنه * ثُمَّ ارْجِعْ عَنْ وَوَحْدَتِهَا ، أَيَّ الصِّفَاتِ جُمُعًا
تاكيدا * فَيَسِي الذَّاتِ وَالْمَصْدَاقِ فَالْتَّكْثِيرُ فِيهِمَا ، أَيَّ فِي مَفَاهِيمِ انْتِزَاعًا مِنْ
وجودها لا في وجودها ، وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايع لا ينشأ به وحدتها .
ولمّا فرغنا من طريقة الإلهيين بل المتألهيين في إثبات الحقّ علت صفاته تعرّضنا لطريقة
غيرهم فقلنا : * ثُمَّ الْحَكِيمُ الطَّبِيعِيُّ النَّاطِرُ فِي الْجِسْمِ بِمَا هُوَ وَاقِعٌ فِي التَّغْيِيرِ ، وَهُوَ مَوْضُوعٌ
علمه طريق الحرّكة - ، الإضافة بيانيتها - * يَأْخُذُ لِلْحَقِّ تَعَالَى ، أَيَّ لِإِثْبَاتِهِ سَبِيلًا
سَلَكَهُ ، فَرَبَّمَا يَسْلُكُ طَرِيقَ الْحَرَكَةِ نَفْسَهَا ، بِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَا بَدَّ لَهَا مِنْ مُحَرِّكٍ ، وَالْمُحَرِّكُ

- لا محالة ينتهى إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعا للدور والتسلسل ، وربّما يسلكك طريق
 حركة الأفلاك بأنها ليست طبيعية بل نفسانية ، فهى لغاية ليست شهوية أو غضبية
 ٣ لبرائتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذ لا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، ولا
 لم ينته عدد الأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمراً غير جسمانى إمّا واجب أو منته إليه ،
 وربّما يسلكك طريق حركة النفس بأنها فى أول الأمر بالقوة فى خروجها من القوة إلى
 ٦ الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعلى ، وهو إمّا الواجب أو منته إليه ، وكذا لا بدّ لها من مخرج
 غائى ، فانّ الحركة طلب ، والطلب لا بدّ له من مطلوب ، وكلّ مطلوب تناله النفس
 لا تقف عنده ولا تنظمّنّ دونه حتّى تفد على باب الله ، وترد على جنبه ، فلا بدّ أن ينتهى
 ٩ المطالب إلى مطلوب به تنظمّنّ القلوب ، وهو المطلوب ، وأما * مَنْ فِى طريق حدوثِ
 العالمِ لإثبات صانعه ، قد انتَهَج من المتكلمين ، * فإِنَّهُ عَنِ مَنَهِجِ الصَّدَقِ
 خَرَجَ ، لأنّ مناط الحاجة إلى العلة ، هو الإمكان فقط ، لا الحدوث ، ولا الإمكان مع الحدوث ،
 ١٢ ولا الإمكان بشرط الحدوث .

غُرَّرُ فِى تَوْحِيدِهِ

- * صِرْفَ الوجودِ - مفعول مقدّم - ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهو الواجب
 ١٥ تعالى كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا - مؤكّد بالنون الخفيفة - ، * لِأَنَّهُ ، أى صرف الوجود ،
 إمّا التَّوْحِيدَ - مفعول - اِفْتَضَى * فَهُوَ المطلوب ، وإلا ، أى وإن لم يقتضِ الوحدة ،
 فلا يخلو إمّا أن يقتضى الكثرة أولاً يقتضى الوحدة ولا الكثرة ، فعلى الأول واحدٌ ما - نافية -
 ١٨ حصّالاً ، إذ ذلك الواحد أيضاً على طباعٍ ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أن هذا
 السّخ يقتضى الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدء الواحد ،
 فإذا كثّرناه بذاته أبطلناه ، وعلى الثّانى كان كلّ من الوحدة والكثرة عرضيّاً له ، فيلزم
 ٢١ ما أشرنا إليه بقولنا :

* أَوْ كَانَ صرف الوجود الذى هو الواجب تعالى ، فِى وَحْدَتِهِ مُعَلَّلًا
 بالغير .

بُرْهَانُ آخَرُ

* تَرَكَبْتُ أَيْضاً عَرَاهُ ، أى عرض صرف الوجود إن يُعَدَّ ، أى إن كان

صرف الوجود الذى هو الواجب متعدداً ، * مِمَّا ، أى تركب ممّا ، بِهِ اِمْتِنَازَ وَمَا بِهِ
اتَّحَدُّ ، لأنَّ وجوب الوجود مشترك بينهما ، وما به الاشتراك الذاتى يستدعى ما به الامتياز
الذاتى ، وهذا هو التركيب .

غُرَّرُ فِي ذِكْرِ شُبْهَةِ ابْنِ كَمُونَةِ وَدَفْعِهَا .

* هُوَيْتَانِ بِيْتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ * خَالَفَتَا لَا بَعْضُهَا حَتَّى يُلْزَمَ التَّرْكِيبُ ،

ولا بأمر زايد حتى يكون الواجب فى هويته معللاً ، ويكون وجوب الوجود مهية نوعية
لابْنِ الْكَمُونَةِ اسْتَنَدَ ، أى هذا الكلام إليه استند ، وعبارته هكذا :

« لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية ،

يكون كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولاً
عليهما قولاً عرضياً » .

وما يقال فى دفعها ، أنه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معللاً ، فلم يكن

شئ منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود ، بل شئ ذلك الشئ واجب الوجود ،

وقد أبطلوه ، فهو مدفوع بأنه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول

بالضميمة ، ومن عوارض الوجود وليس كذلك ، بل العرضى بمعنى الخارج المحمول

ومن عوارض المهية كالشئىية فإنها عرضية للإشياء الخاصة ، مع أنها تنزع من

نفس ذواتها ، فهي مستحقة لحملها فى ذواتها ، ولهذا جمع فى كلامه بين العرضية وبين

الذاتية ، حيث قال : « كلٌّ منهما واجب الوجود بذاته » فالمراد بالعرضية ما عرفت ،

وبالذاتية الذاتى فى باب البرهان ، لا الذاتى فى باب إيساغوجى فدع هذا .

* وَادْفَعِ الشُّبْهَةَ بِأَنَّ طَبِيعَةَ وَمَفْهُومًا وَاحِدًا مَا - نَافِيَةً - ، اَنْتَزَعْتَ * مِمَّا ،

- أى من أشياء تَخَالَفَتْ بِمَا هِيَ تَخَالَفَتْ ، كالحيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتفاقها فى حقيقته ، لامن جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المنتزع من زيد و عمرو وغيرهما من جهة اتحادهم فى تمام المهية المشتركة ، لامن جهة اختلافهم بالعوارض الشخصية وقس عليهما البواقى ، حتى أن العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بنام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل ، إنما ينتزع من جهة اشتراكها فى العروض والحلول فى الموضوع ، وإذا وجد فى الواجبين ، المفروضين قدر مشترك ، تحقق فى كل واحد منهما ما به الامتياز ، ليتحقق الإثنيية ، فجاء التركيب .
- * بل إن سئلتَ التحقَّ عَنَّا فنقول فى شىء من الموارد غير مصداق واحد
- * لَيْسَ مَعْنُونًا لِمَعْنَى فَارِدٍ ، * إِذِ الْخُصُوصِيَّةُ الَّتِي فى واحد من المعنونات والمصاديق لو تكشّرت ، إِمَّا تُعْتَبَرُ * فى أَخْذِهِ أى أَخْذَ المعنى الفارد وانتزاعه منه و صدقه عليه ، فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ ، أى من ذلك المعنى الفارد الأفراد الأخر ، لكونها
- فاقدة لهذه الخصوصية ، * أَوِ الْخُصُوصِيَّةُ الْمُخْصِوصَةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطُ فى أَخْذِ ذلك المعنى وصدقه ، * فَالْوَحِيدُ الْمُشْتَرِكُ ، يعنى القدر المشترك بين المصاديق ، هو الْمُحْكَمُ عَنْهُ وَالْمَأْخُوذُ مِنْهُ فَقَطْ ، إِذِ الْخُصُوصِيَّاتُ مَلْغَاةٌ ، وَقَدْ مَرَّ فى أوائل الأمور العامة ما يتعلق بالمقام .

بُرْهَانُ آخَرُ عَلَى التَّوْحِيدِ .

- وهو أن الكثرة إن كانت نوعية فبالهيات ، وإن كانت عددية ، فإن كانت فى الجواهر فبالمادة ولو احقها ، وإن كانت فى الأعراض فبالموضوعات * وَحَيْثُ لَا مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّةَ * وَلَا هَيُولَى لَتَعَالَى الْوَاجِبُ عَنِ الْكُلِّ ، كَيْفَ يَتَحَقَّقُ الْإِثْنِيَّةُ .

غُرْرُفِي تَوْحِيدِ إِلَهِ الْعَالَمِ .

البراهین السَّابِقَة أقيمت على أنه لا شريك له لواجب الوجود في الوجود الذاتى ،
بل في الوجود الحقيقى ، أى الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه ليس إلّا هو ، والآن نريد أن
نبرهن على أنه لا شريك له فى الإلهية والفاعلية ، أى الفاعل بالمعنى المصطلح للإلهيين
ليس إلّا هو ، فمهدنا أولاً وحدة العالم ، ثم أثبتنا وحدة الإله ، فقلنا :

* فى الحسّ - متعلق بقولنا - عالمين - وهو مفعول - يُبْطِلُ ، وإنّا قلنا فى
الحسّ ، لأنّ العوالم العقليّة كثيرة لزوم الخلاء ، لأنّا لو فرضنا عالماً آخر جسمانياً
فى عرض هذا العالم ، لكان شكله الطبيعى هو الكرة ، والكُرْتان إذا لم تكن إحداهما
محيطة بالأخرى لزم الخلاء فيما بينهما ، لأنّ تماسّ الكرتين بالنقطة سواء * تَخَالَفًا بِالنَّوعِ
أَوْ تَمَافًا ، هذا هو البرهان المشترك ، وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعية ،
والمماثلة العددية ، ففى الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلم الأوّل والشيخ الرئيس من شاء
فليرجع اليهما .

ثمّ لما نفينا عالماً آخر سوى هذا العالم أردنا أن نقول : هذا العالم واحد لا بالاجتماع
والاتصال فقط ، بل إنسان كبير واحد بالعدد ، باعتبار النفس والعقل الكلّيين اللذين
من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود فى الكلّ عين الهوية والوحدة الحقّة الظليّة ، ولا
سيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد وتدلّيه بالحقّ المتعال الذى هو على كلّ حاضر و
غائب شهيد وشاهد .

فقلنا : * إنّ السَّمَاءَ كُلَّهُ كَوَاكِبُهُ وَأَفلاكُهُ الكليّة والجزئية أحياءٌ عُقلاءٌ مسبّحون
بحمد ربّهم لا يسأمون ، ومتواجدون فى عشق جماله لا يفترون ، لمكان نفوسها المتعلقة بها و
عقولها المشبهة بها ، وفى بعض الآثار النبوية : « أَطَّتِ السَّمَاءُ ، وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَأْطَّ ، مَا فِيهَا
مَوْضِعٌ قَدَمٌ إِلَّا وَفِيهِ مَلِكٌ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ » * وَالشَّمْسُ قَلْبٌ لَهُ ، وكما انّ القلب
الصنوبرى فى الإنسان الصّغير أشرف الأعضاء وله الرّئاسة ، كذلك الشّمس فى الإنسان
الكبير ، سيّد الكواكب والأفلاك ، وله الرّئاسة على كلّ الأجسام غَيْرُهَا الْأَعْضَاءُ
الآخر للإنسان الكبير من الرّئيسة والمرثوسة ، وقد جعل الرّئيسة فى الإنسان الصّغير

باعتبار سبعة وبإزائها في السماء السبعة السَّيَّارة .

* وقد ذكر العرفاء، الشَّامخون في التَّطبيق كلمات جَمَّة لا يسعها هذا المختصر،

٢ * وَالْجِسْمُ الْعُنْصُرِيُّ ثَقِيلًا كَانَ أَوْ خَفِيفًا * بِجَنْبِ الْأَفْلَاقِ الْحَيَّةِ بِالدَّوَامِ إِلَى

ما شاء الله ، بَدَأَ طَافِيفًا ، أَيْ قَلِيلًا ، فَلَا يَقْدَحُ عَدَمُ حَيَاةِ بَعْضِ الْعُنْصُرِيَّاتِ فِيمَا نَحْنُ

بصده من أن العالم كلُّه حيوان . * بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ ، أَيْ الْحُكَمَاءُ الْأَقْدَمُونَ

٦ أَوْلُو الْفُطَانَةِ * عَنَّا صِرَافًا فِي الْإِنْسَانِ الْكَبِيرِ كَحَجَرِ الْمِثْثَانَةِ فِي الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ ،

إشارة إلى ما قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم أن اسم السماء واسم الكلّ

واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنَّهم لم يكونوا يعتنون بالجواهر

٩ الفاسد الذي يشتمل عليه كُرة القمر ، فأنَّه أصغر بالنسبة إلى العالم السَّوَى من الحصاة الحادثة

في بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثمَّ إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة في جملة ، ولم

يُمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الذي يحويه حيًّا ، والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدء

١٢ الأوَّل كشيء واحد حيّ له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه ، وربَّما قالوا

كلّ للسماء الأولى ، فإنَّ كثيرا من الفلاسفة جرت عاداته بأن يسميها جرم الكلّ و

حركتها حركة الكلّ ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ، و

١٥ يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنَّها شيء واحد ، ونفس الكلّ ، ويعنون بها جملة

الأنفس المحركة للسمَّاءات ، كأنَّها شيء واحد ، وتارة يقولون عقل الكلّ ، ويعنون

به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصى الذي هو أولى بالتشويق بعد الخير المحض ، و

١٨ نفس الكلّ ، ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصریات بمنزلة حجر المئانة ، باعتبار حقارتها وتفاسدها

بالنسبة إلى السَّبع الشَّداد لا ينافي كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله في الأرض ومظهر

٢١ أسمائه ومجلى صفاته ومخلوقا لله والأشياء لأجله ، لأنَّ ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و

اتِّحاده بالعقل الفعَّال ، ولا سيما أكمل أفراده الفانين في الحقّ المتعال .

وإذا عرفت ذلك ، * فَبِأَيِّ لِنِّظَامِ الْجُمْلِيِّ ، الْعَالَمِ ، أَيْ الْعَالَمِ جَمْلَةً مَلْحُوظَةً

- متدلّیة بعرش الله ، * شَخَصٌ مِّنَ الْحَيَوَانِ لَا حَيوانَ فقط ، بَلْ آدَمُ وِإِنسانَ
كَبِیرْ * لَكِنَّ لَّارَأْسَ لَهُ كَالْإِنسانَ الْبَشَرِ وَلَا ذَنْبٌ كَالْحَيوانَ الْعَنْصَرِ * كَمَا
لَهُ لَيْسَ تَشَهُ وَغَضَبٌ ، لِبَرائَةِ السَّمَوَاتِ مِنْهَا ، وَلَيْسَ مِنْ شَرطِ الْحَيوانِیَّةِ وَالْإِنسانِیَّةِ
المُطْلَقَتینِ هَذِهِ ، بَلِ الْحَیاءِ وَدَرْكِ الْكَلِیَّاتِ ، وَهُمَا حَاصِلانَ لَهُ بِاعْتِبارِ اشْتِمَالِهِ عَلَى النَفُوسِ
وَالْعُقُولِ ، وَحِینُئِذْ * فَمَمَعَ تَعَدُّدٌ أی تَعَدُّدٌ إِلَهَ الْعَالَمِ تَوَارَدُ الْعِلَلُ الْمُسْتَقْلَةُ * عَلَی
المَعْلُولِ الْمُشَخَّصِ مِنَ الْإِنسانِ الْكَبِیرِ الشَّخْصِ ، الَّذِی قَدْ انْفَعَلَ وَتَأَثَّرَ ، وَهَذَا
مَحالٌ فَتَعَدُّدُ الْإِلَهِ مَحالٌ .

غُرَّرَ فِی دَفْعِ شُبْهَةِ الشَّنَوِیَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدِ حِكْمِیَّةِ

- * ثُمَّ الْوُجُودَ - مَفْعُولٌ أَوَّلٌ لَقَوْلِنَا : - اَعْلَمَ بِإِلَا التَّیَّاسِ * خَیْرًا - مَفْعُولٌ ثانی -
هُوَ أی خَیْرَ النَّفْسِیِّ وَالْقِیَّاسِیِّ ، أی الْإِضَافِیِّ ، فَكُلُّ وَجُودٍ وَلَوْ كَانَ إِمکانِیًّا خَیْرٌ
بِذَاتِهِ وَخَیْرٌ بِمُقَایَسَتِهِ إِلَى غَیْرِهِ ، وَهَذِهِ الْمُقَایَسَةُ قَسَمَانِ : أَحَدُهُما مُقَایَسَتُهُ إِلَى 'عِلَّتِهِ' ، فَإِنْ كَلَّ
مَعْلُولٌ مَلَأَتْهُ لَعَلَّتُهُ الْمُقْتَضِیَّةُ إِيَّاهُ ، وَثَانِیُّهُما مُقَایَسَتُهُ إِلَى مَا فِي عَرْضِهِ مِمَّا يَنْتَفِعُ بِهِ ، وَفِي هَذِهِ
الْمُقَایَسَةِ الثَّانِیَّةِ يَفْتَحُمُ شَرٌّ مَا فِي بَعْضِ الْأَشْیاءِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ فِي أَوْقَاتٍ قَلِیلَةٍ ، وَنَتَكَلَّمُ
فِي كِیْفِیَّةِ وَقُوعِهِ بِتَقْسِیمِ الشَّیْءِ إِلَى الْأَقْسامِ الْمَنْقُولِ فِي الْكُتُبِ الْحَكْمِیَّةِ عَنْ أَرِسْطُو فِي دَفْعِ هَذِهِ
الشُّبْهَةِ ، وَبَأَنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ ، فَقُلْنَا : * وَالْخَیْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالًا ، أی بِحَسَبِ الْإِحْتِمالِ
الْعَقْلِ حَوِیًّا * الْمَحْضَ وَالْكَثِیرَ وَالْمُسَاوِیَّ ، فَالشَّیْءُ إِمَّا خَیْرٌ مَحْضٌ ، وَإِمَّا خَیْرُهُ
كَثِیرٌ غَالِبٌ عَلَى شَرِّهِ ، وَإِمَّا مُساوِلُهُ ، وَكَذا فِي جَانِبِ الشَّرِّ ، فَالْأَقْسامُ خَمْسَةٌ إِذِ الْمَسَاوِی
مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا قِسْمٌ وَاحِدٌ ، كَمَا أَنَّ الْغَالِبَ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا یَسْتَلْزِمُ مَغْلُوبَ الْآخَرِ ، فَلَمْ یَعْدَ
قَسَمًا آخَرَ .

- ثُمَّ الْقِسْمَةُ إِمَّا بِحَسَبِ الْخَیْرِ وَالشَّرِّ الذَّائِبِیْنِ ، وَإِمَّا بِحَسَبِ الْإِضَافِیِّیْنِ ، كَمَا فِي
الْقَبَسَاتِ حِیْثُ اعْتَبَرَهَا بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ وَجَعَلَ الْمَقْسَمَ هُوَ الْمَوْجُودُ ، بَأَنَّ الْمَوْجُودَ إِمَّا خَیْرٌ

- محض لكل شيء لا يستضر بوجوده شيء، وإما شر محض يستضر بوجوده كل شيء، وإما نفعه غالب، وإما ضرر غالب، وإما هما متساويان كل ذلك بالنسبة إلى الغير. * **فَالْمَحْضُ**، أى الخير المحض ك**الْعُقُولِ** فإنها موجودات بالفعل، ليس لها حالة منتظرة وكلمات تامة جامعة لا تنفذ ولا تبديد، فهي خير محض بكلا المعنيين، **وَالَّذِي كَثُرَ خَيْرُهُ** مثل **الْمَعَالِيلِ** الآخر من الكاينات التي فيها نقايص قليلة، وإضرارات نادرة، وإنما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، * **إِذَا الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقَلِّ** فيه بحسب أوقات قليلة * **فِي تَرْكِهِ**، أى ترك إيجاده شر كثير قد حصل، كما قالوا إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود، وأما الأقسام الثلاثة الآخر فلا يمكن وجودها كما قلنا : * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرْجِيحُ مَا تَمَاقُلًا**، أى المساوى على المساوى بلا مرجح * **شَرٌّ أَكْثَرُ** مع شر مساوٍ أبطلًا، أى لزوم ذينك بالتوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين لم يكن الشر المحض موجودا بطريق أولى، ولم يحتاج إلى دليل .
- ١٢ * **وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ** - والجمعية باعتبار أفراد الشر - وقد حكموا ببداهة هذه المسألة، ونبتها عليها بأمثلة مسطورة في الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازى - قدس سره -
- ١٥ في شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه في مواضع آخر غير هذا المختصر. ثم هذا الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون في الدفع كما كان الأول مشرب ارسطو، وإذا عرفت ذلك فكتم قد ضل من * **يُقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ** - عطفه بشم لدناءة رتبته ولوعند الثنوية - وضلالهم، أما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة إذا كانت أعداما لا محتاج إلى العلة الموجودة كما قالوا بها، فإن العدم يرجع إلى العدم كما أن الوجود يرجع إلى الوجود، وأما على مشرب ارسطو، فلانها وإن كانت موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر، لا يليق بالحكم إهمالها كما علمت، فهي مستندة إلى مبدء الخيرات، فأية حاجة إلى مبدء على حدة .
- ٢١

ولما توجه على قولنا : « الشرّ اعدام » انّ العدم لا تأثير له ، وهذه الشرور ،
 مؤثرات دفعناه بقولنا : * وَإِنْ عَلَيْكَ اعْتَاَصَ تَأْيِيرُ الْعَدَمِ * مِزْ سَلْبَ قَرْنِ
 ۳ مِينَكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمِ منك ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدينار والدرهم
 ونحوهما ، يعنى إنّ الشرور اعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات
 كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشيء مطلقا ، وبين
 ۶ عدمه عن موضوع قابل .

غُرُّ فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

* كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ ، أى لا شريك له مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواء
 ۹ كذلك إنّهُ الْوَاحِدُ ، وبيانه انه * لَيْسَ لَهُ الْأَجْزَاءُ مطلقا ، تفصيله ، لا أجزاء
 حدة ، أى الجنس والفصل * وَلَا مَدَّةٌ وَصُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ ، كما فى المركّبات الخارجيّة
 * ذِهْنِيَّةٌ كَدَا ، أى ولا مادة وصورة ذهنيّة كما فى الأعراض ، ولا أجزاء كميّة أى ،
 ۱۲ مقداريّة .

ووجه الضبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة
 بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى
 ۱۵ الذّهن لا بشرط فهى الأجزاء الحملية ، والأولى التعبير عنها بالأجزاء الحديّة ، لوقوعها
 أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التسمية بالأجزاء الحملية ، فعنوان الجزئية ينافى الحمل ، و
 إمّا أن تعتبر فى الذّهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذهنيّة ، أعنى المادّة والصّورة
 ۱۸ الذهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا
 فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * لَوْ وَجِبَتْ الْأَجْزَاءُ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهَا لِلوَاجِبِ
 ۲۱ تعالى فذلك خلفٌ بِلَا التَّيْسَاسِ ، من حيث إنّنا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

- كانت الأجزاء واجبات ، لزوم تعدد الواجب ، وكون كل واحد بسيطا ، * إذ بُسِّطَها
الإمكاني بالقِيَاسِ والصَّحَابَةِ الاتِّفَاقِيَّةِ ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّر أنّه إذا فرض
واجبان لم يكن بينهما تلازم ، ولا لزوم معلوليتهما أو معلوليّة أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب
حقيقيّ مؤدّ إلى الوحدة لعدم الافتقار فيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعيناه من التلازم ،
* واحتّاج الواجب في النُجُودِ ، هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعليّة ، أو احتّاج
تُقوُّمًا ، أي في التّقوُّم ، هذا إذا كانت حديّة تحليليّة ، وذلك محذور آخر ، يلزم
على تقدير وجوبها ، * كَمَا إِذَا أُمَكِّنَتِ الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى
أَيْضًا لَزِمًا ، أي ، لزوم ذلك الاحتياج ، لأنّ الاحتياج من لوازم التّركيب ، فكلّ
مركب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألف للنشئة ، أي لزوم الخلف والاحتياج
جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخلف على وجه آخر ، وهو صيرورة
الغنيّ المحض مشوّبا بالحاجة ، والحقّ الصّرف ملتثما من الباطلات الصّرفة ، والواجب
البحث مختلطا بالممكنات العدميّة .

الفريدة الثانية

فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آيَاتُهُ غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِهَا

٣

لَعَلَّ إِنِّ كُلِّ مَا فِي الشَّهَادَةِ آيَةٌ لِّمَا فِي الْغَيْبِ ، كَمَا قَالَ مَوْلَانَا الرَّضَا - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - : « قَدْ عَلِمَ أُولُو الْأَلْبَابِ أَنَّ مَا هُنَاكَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِمَا هِيَ هُنَا » فَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى مَا هُنَا وَجَدْنَا زَيْدًا مِثْلًا أَنَّ لَهُ صِفَاتٍ سَلْبِيَّةً ، كَكُونِهِ لَيْسَ بِحَجَرٍ ، وَصِفَاتٍ ثُبُوتِيَّةً ، وَهِيَ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ مُحَضَّةٌ كَحَيَاتِهِ وَبَيَاضِهِ ، أَوْ حَقِيقِيَّةٌ ذَاتٌ إِضَافَةٌ ، كَعَلَمِهِ بِمَا سِوَاهُ وَقُدْرَتِهِ ، وَإِمَّا إِضَافِيَّةٌ مُحَضَّةٌ ، كَابُوتِهِ لِعَمْرٍو وَاخُوَّتَهُ لِبَكْرٍ .

٩

فَاعْلَمْ أَنَّ لِلْحَقِّ تَعَالَى هَذِهِ الْأَصْنَافَ الْأَرْبَعَةَ مِنَ الصِّفَاتِ ، كَمَا قُلْنَا : * بِالسَّلْبِ وَالثُّبُوتِ نَعْتُهُ أَنْشَعَبُ ، وَيُقَالُ لِنَعَوَتِهِ السَّلْبِيَّةِ صِفَاتُ الْجَلَالِ ، وَلِنَعَوَتِهِ الثُّبُوتِيَّةِ صِفَاتُ الْجَمَالِ ، * ثَانٍ وَهُوَ الثُّبُوتُ إِمَّا حَقِيقِيًّا بَدَلًا أَوْ مِنْ نَسَبٍ ، أَيْ إِضَافِيًّا ، ثُمَّ * قَسَمَ حَقِيقِيًّا إِلَى مَحْضٍ ، أَيْ قَسَمَ الثُّبُوتَ إِلَى الْحَقِيقِيِّ الْمَحْضِ الَّذِي لَا يَكُونُ الْإِضَافَةُ إِلَى الْغَيْرِ نَفْسَهُ ، وَلَا لَازِمَةً لَهُ ، وَإِلَى حَقِيقِيٍّ ذِي * إِضَافَةٍ لَازِمَةٍ ، الْأَوَّلُ كَالْحَيِّ ، وَهُوَ الْحَيَاةُ إِذْ لَا يُعْتَبَرُ الذَّاتُ فِي الْمَشْتَقِّ وَلَا سِيَّمَا مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ تَعَالَى ، وَكَالْوُجُوبِ الذَّاتِي وَعَلِمَ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ ، وَابْتِهَاجَ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَنَحْوَهَا . وَالثَّانِي مِثْلُ الْعِلْمِ بِالْغَيْرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهِ وَالْإِرَادَةُ لَهُ وَامْتَالِهَا ، خُذِي - وَالْيَاءُ لِلْإِطْلَاقِ - .

١٨

* ثُمَّ النَّعَوَاتُ الْإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ كَالْعَالِمِيَّةِ فَإِنَّ الْعَالِمِيَّةَ نَفْسُ النَّسْبَةِ الَّتِي لِلْعِلْمِ إِلَى الْمَعْلُومِ ، وَكَالْقَادِرِيَّةِ الَّتِي هِيَ نَفْسُ النَّسْبَةِ الَّتِي بَيْنَ الْقُدْرَةِ وَالْمَقْدُورِ ، وَقَدْ وَسَّيَّتْ

وهى سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ، بل المهيّة أيضاً ، فالصفة السلبية أعمّ مما ينطق فيها بحرف السلب ، ومما كان له لفظ بسيط كما فى ليس بكاتب فى زيد ، فانه يعبر عنه بالامية . ٣

غُررٌ فى أَنَّ أَيْباً مِنَ النُّعُوتِ عَيْنٌ ، وَأَيْباً مِنْهَا زَائِدٌ

٦ * إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ إشارة إلى أَنَّ الصفة الإضافيّة ، كالقادرية مضاف حقيقى ، والحقيقية ذات الإضافة كالقدرة مضاف مشهورى * زَيْدٌ عَلَى الذَّاتِ بِإِلَافٍ ، إذ لو كان عينا ، لزم كون الذات نسبة اعتبارية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . * لَكِنَّ مَبَادِيَهُمَا ، أى مبادئ النعوت الإضافية لِقِيُومِيَّة ، أى القيومية * تَرْجِعُ وَذِيْ أَى الْقِيُومِيَّة لَيْسَتْ نِسْبَةً عَقْلِيَّة ، بل هى نِسْبَةٌ إِشْرَاقِيَّة ، أى انها إشراق الحق تعالى ، ومرتبة ظهوره وتسميته إضافة إشراقية ، مع انه اصل كل وجود ، ١٢ وعماد كل ظهور ، ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفى فى الحديث القدسى ، وبين الوجودات المقيّدة من المجردات والماديات منبسطا عليها ، كإضافة بين شيئين .

١٥ * وَوَصَفُهُ السَّلْبِيَّ سَلْبُ السَّلْبِ جَاءَ ، فاذا قلت : هو تعالى ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه إستقلال ووجود ، وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى ، بل حق الإستقلال والوجود عنده ، وفيه أيضا مهية كما يقال : الجوهر مهية ، إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ، ولوجوده حد ، فإذا سلب الجوهر عنه ، سلبت تلك المهية ، وذلك الحد وغيرهما من النقايص ١٨ * فِى سَلْبِ الْإِحْتِيَاجِ كَلَامٌ مِنَ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ أَدْرَجًا يَعْنِى سَلْبُهُ تَعَالَى تَرْجِعُ إِلَى سَلْبِ وَاحِدٍ ، هو سلب الاحتياج ، كما ان إضافاته ، ترجع إلى اضافة واحدة اشراقية ، ٢١ هى القيومية ، وصفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ، والوجوب الى الوجود الشّدِيد الغير المتناهى عِدَّة ومُدَّة وشِدَّة وهو عين الذات إذ المهية فيه هى الإنية .

* إِنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنَ صِفَاتِهِ بِشُعْبَتَيْهَا ، أى الحقيقية المحضة وذات

- الإضافة هيَّ عَيْنُ ذَاتِهِ، * إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ - بفتح الباء - ، أى مصداق
لِلْحَمْلِ، بيانه انّ ذاته تعالى لا بدّ أن يكون بذاته كاملاً مستحقاً لحمل الصفات
الكماليّة ونجمته وبهاؤه في مرتبة ذاته بذاته، إذ لو كان مرتبة الذات خالية عن الكمالات و
معلوم أنّها خالية عن مقابلاتها أيضاً، وآلا لكانت عين السّلوب لهذه الكمالات ،
كان الخلو إمكاناً، والإمكان إنّ كان موضوعه المهيّة التّعمليّة ، كان ذاتياً، لكن لا
مهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف الّذي هو حاقّ الواقع ، ومتن الأعيان ،
فالإمكان الّذي موضوعه الأمر الواقعي استعداديّ ، وحامله مادّة لا بدّ لها من صورة
والمركّب منها جسم تعالى عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالى عالماً بذاته، لا بالعلم
الزّائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزّائدة تعالى، وهكذا في سائر الكمالات .
* وَجِهَةُ الْقَبُولِ ، أى قبول ذاته للصفات لو كانت عرضيّة معلّلة غيّر
الفعل ، أى غير جهة فاعليّته لتلك الصفات . هذا برهان آخر تقريره: أنّه لو كانت
الصفات زائدة على ذاته، كانت معلّلة بذاته إذ لا واجب آخر لدلائل التوحيد، ولا ينفع
عن مجعولاته أيضاً ، فيلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة لكونه بسيطاً غاية
البساطة وهو محال .

۱۰ غَرَّرَ فِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلُّ مَعَ الْأُخْرَى

- كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها ، * وَاتَّحَدَتِ فِي الدّٰتِ
والوجود لا مفهوماً ، حتّى تكون ألفاظها مترادفة وهو باطل ، * كَكَوْنِكَ
الْمَقْدُورَ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْمَعْلُومَ لِلَّهِ . هذا تنظير للمقام وتنوير يرتفع به ظلام أوهم
اختلط عليهم المفهوم والمصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهمون اختلاف وجودها و
مصادقها بحسبها، وكانهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد،
فهم مع القائلين باتّحادها في المفهوم أيضاً في شقاق .
وتقرير التنظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدور لله ، و معلوم ومراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايقات لإضافاته تعالى وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا
يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلاً ، إذ يلزم
أن يكون حيثية مقدوريتك غير معلوم له ، مع أنه : « لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ
مِثْقَالُ ذَرَّةٍ » ، أوحيثية معلوميتك غير مقدورة له ، على أن الكثرات والمركبات
لا بد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ، وكل واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و
معلوم ومقدور لله ، إلى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أن اتحاد مفاهيم كثيرة في
الوجود والمصداق واقع .

ثم أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا :
* فصرف كون هو ظاهر بذاته وظهور ، فملاحظة أن لا ذات هنا طرء عليه الظهور ،
فهو نفس الظهور ، وإذا هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ، كما إن البياض لو كان قائماً بذاته
كان أبيض * ومظهر للغير الذي هو المهيئات ، فهو نور ، لأن النور هو الظاهر بذاته
المظهر لغيره * وإذا - توفيتي - ، أي لما كان الوجود نوراً ، وإفاضة الشعاع ظاهر
لنورها - فاعل ظاهر - للنور كما ترى في النور العرضي أنه فياض للشعاع ، إلا
أن شعاع النور المعنوي الأنوار القاهرة والاسفهدية وهي حية عالمة ناطقة إلى أن يبلغ
في النزول إلى الأنوار العرضية ، بخلاف العرضي وشعاعه ، فهو قمار ، إذا القدرة هي
الإفاضة بالشعور والمشية * والحي ذراكاً وفعللاً بدها * فالنور الذي هو الوجود
الصرف ، حي حيث - تعليلي - فيه ، أي في النور وجداً ، أي الدراك والفعال -
فالالف للتثنية - أو هذا التعريف - فالالف للإطلاق - * وإذا ظهور مرجع العلم ،
لأن العلم انكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العالم ، وعلى تعريف شيخ الإشراق :
« العلم كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره » ، فهو أي النور الحقيقي والهوية الصرفة
* عاينم ، وقيس على صحة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحة مصداقية ساير الأوصاف
له ، فالإرادة هي الرضا بالمراد ، والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره ، و
التكلم هو الإعراب عما في الضمير ، والوجود الذي هو المعروفية والمحبة الأفعالية

إعراب عن المكنون الغيبيّ ، والمكنون الغيبيّ أيضا إعراب وإظهار بذاته لذاته ، وهو التكلّم الذاتيّ فاجعله مقياسا لما لم نذكره ، ولذلك ترى العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود ملحوظا بتعيّن من التعيّنات الكماليّة ، والمسمّى على الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعيّن .

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذَا الْبَابِ

* وَالْأَشْعَرِيُّ بِإِزْدِيَادٍ فِي صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ قَائِلٌ - التّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ الطَّائِفَةِ ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ : « وَإِنْ مَالِكٌ كَانَتْ كَرَامُ الْمَعَادِنِ » - وَإِلْزَامُهُم بِالْقَدَمَاءِ الثَّانِيَةِ مَشْهُورٌ ، وَقَالَ بِالنِّسَابَةِ الْمُعْتَزِلَةُ ، أَيْ ذَاتُهُ نَائِبَةٌ عَنْ صِفَاتِهَا ، بِمَعْنَى أَنَّ خَاصِيَّةَ الْعِلْمِ مِثْلًا لِتَقَانِ الْفِعْلِ ، وَهِيَ تَتَرْتَّبُ عَلَى نَفْسِ ذَاتِهِ بِلَا صِفَةَ عِلْمٍ حَقِيقَةٍ ، وَقَدْ اشْتَهَرَتْ : « خُذِ الْغَايَاتِ وَدَعْ الْمَبَادِيَ » وَبِالْحَقِيقَةِ هُمْ نَافُونَ لِلصِّفَاتِ . وَنَشَأَ غَلْطُهُمْ أَنَّ الصِّفَةَ هِيَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالْغَيْرِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ ذَاتًا مُسْتَقْلِلَةً ، وَلَمْ يَتَفَتَّحُوا أَنَّ حَقِيقَةَ كُلِّ صِفَةٍ هِيَ الْوُجُودُ ، وَالْوُجُودُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ ، فَكُلُّ صِفَةٍ لَهُ عَرَضٌ عَرِضٌ كَمَا مَرَّ فِي الْعِلْمِ ، إِنَّ مَرْتَبَةَ مِنْهُ كَيْفٌ ، وَمَرْتَبَةٌ مِنْهُ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ ، وَقَسَّ عَلَيْهِ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ وَغَيْرُهُمَا . فَالْمَرْتَبَةُ الْأَعْلَى مِنْ كُلِّ صِفَةٍ ، هِيَ حَقِيقَةُ تِلْكَ الصِّفَةِ بِلَا مَجَازٍ ، وَالْأَلْفَاظُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي الْعَامَّةِ .

* وَنَغْمَةُ الْحُدُوثِ ، أَيْ حَدُوثُ صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ فِي الطَّنْبُورِ ، أَيْ طَنْبُورِ مَعْرِفَةِ الصِّفَاتِ * قَدْ زَادَهَا الْقَائِلُ الْخَارِجُ عَنْ مَقْطُورٍ ، أَيْ مَقْطُورِ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ ، تَعْبِيرٌ وَتَقْرِيعٌ لِلْكَرَامِيَّةِ حَيْثُ زَادُوا وَقَاحَةً وَفُضَاعَةً ، فَجَمَعُوا بَيْنَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ وَحُدُوثِهَا ، وَلَا يَرْضَى بِهِ فِطْرَةُ الْعَقْلِ .

ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى تَزْيِيفِ هَذَا الْمَذْهَبِ بِقَوْلِنَا : * مَا وَاجِبٌ وَجُودُهُ بِذَاتِهِ * فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهِ ، فَكَمَا أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ ، كَذَلِكَ وَاجِبُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات » أعم من العينية . ٣

غُرِّرَ فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

« وَهُوَ تَعَالَى عَالِمٌ بِالذَّاتِ ، أى بذاته ، * إذ منه - سبحانه وتعالى - وجودُ عَالِمِى الذَّاتِ ، أى العالمين بذواتهم أَخِيذُ ومعطى الكمال ليس فاقداله . ٦

بُرْهَانٌ آخَرُ

« وَكُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا تَجَرَّدُ الْعَاقِلِ أَيْضًا حُتِمًا ، أى كل مجرد عاقل ، كما ان كل عاقل مجرد ، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية لنفسها ، بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حدة ، فقلنا فى بيان الأول ، * إذ عَقِلُهُ - مبنى للمفعول - أى معقوليته ، إسمًا له الإمكان * أولاً إمكان له ، وهذا الظاهر البطلان - هذا من باب رفع الصفة فاعلها كالحسن الوجه - ولا ينبغي أن يقرء بالإضافة ، إذ لا يوافق الروى السابق فى الإعراب . وظهور بطلانه لأن كل موجود يمكن أن يعقل بوجه ، ولو بالوجوه العامة ، مثل أنه موجود وواجب أو ممكن أو غير ذلك . * ثُمَّ الْجَوَازُ أى الإمكان الذى هو الشق الأول إن كان بتفسير بأن يقشره العقل ويعريه عن مقارناتها ، حتى يصير معقولا فتدأ خلف ، إذ الموضوع عقلا مجردا أخذا . فهو بلا مؤونة تعريته معرعى ، * ودونه أى الجواز بدون التغير إمكان عام فى ضمن الوجوب ، فهو بالفعل معقول فهو ، أى ذلك المجرد المعقول . بالفعل ، * عَاقِلُهُ ، أى عاقل نفسه بالفعل لا بالقوة إذ ضايفه ، أى ضايف العاقل المعقول ، والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا .

ان قلت : لم لا يجوز ان يكون معقوليته بالفعل فى ضمن معقوليته للغير لالذاته ؟ .

قلت : لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين ، وهذا الدليل لهم فلم يكن مجردا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع ، وقد فرضناه مجردا ، هذا خلف .

٣ إن قلت : هل يمكن التمسكك بالتضاييف لإثبات معقوليّة ذاته لذاته كما لإثبات فعلية العاقليّة ، بأن يقال : إذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقوليّة ، كانت العاقليّة أيضا في مرتبة ذاته ، لأنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقوليّة .

قلت : نعم قد استدلّ صدر المتألّهين - قدس سرّه - بتكافؤ المتضاييفين في المشاعر وغيره على اتّحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير أيضا ، ولكن عندي أنّه لا يثبت المطلوب بهذا ، إذ التّكافؤ في المرتبة الّذى هو من أحكام التّضاييف لا يقتضى أزيد من تحقّق أحد المتضاييفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارّنة لا مقدّما ولا مؤخّرا لا الاتّحاد ، كيف والعلة مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك والتّكافؤ لا يستدعى إلاّ ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كلّ منهما لا اتّحادهما وجودا وحيثيّة ، وإلاّ اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقوليّة ممنوع إن سلك مسلك التّضاييف ، لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير ، والغرض أنّ المفهومين المتضاييفين كما أنّهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود والحيثيّة ، كذلك لا يقتضى تكافؤهما الاتّحاد ولا التّكثّر ، وإن لا يأتى الاتّحاد بدليل من خارج ، فتأمّل .

١٨ * ما أى شيء غير معقوليّة حصولا - مفعول - * لم يُلَفّ ، وإن كان مبيّنا للمفعول فحصولا تميز - والمراد أنّ ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته ، ولم يوجد له وجود غيرها فهو عقل حال كونه عاقلا ومعقولا أيضا .

٢١

غُرِّرَ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ غَيْرُهُ إِلَى تَعَالَى ، وَهُوَ تَعَالَى ذَاتَهُ - مفعول

لقولنا لَقَدْ شَهِدَ ، و* بِالسَّبَبِ - متعلق بقولنا : الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ * عَلِيمٌ
بِمَا هُوَ مُسَبَّبٌ بِهِ ، أى بالسَّبَبِ وَجَبَ . حاصله أن الأشياء في ذاتها مستندة إليه
٣ تعالى وهو تعالى علم ، وشهد ذاته التي هي عين عليّة الأشياء ، لما مرّ أنه عالم بذاته ، والعلم
بالعلّة بما هي علّة يقتضى العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته .

ثمّ التقييد بقولنا : « بما هو السَّبَب » إشاره إلى أن المراد من العلم بالسَّبَب العلم بالجهة
٦ المقتضية للمسبّب ، سواء كانت عين ذاته أو زائدة ، وهي الأمر المقدّم على السببية الإضافية
وعلى المسبّب ، ولا شكّ أنها عين حيثيّة ترتب المسبّب على السبب ، إذ التخلّف
عن السبب التّامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا : « به وجب » فكلّما حصلت في ذهن أو خارج
٩ حصل ذلك المسبّب فيه ، إذ التّلازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم ، وحكم المنجم بما سيقع ،
أو الطّبيب الحاذق حيث يقول : « الشّيء الفلاني ينذر بكذا » من هذا الباب . وفي عذم
١٢ تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام في المتن ، إشارة إلى أن المعلول شأن من شؤون العلّة
الحقيقيّة ، ولا سيّما الفاعل المصطلح للإلهي ، فالعلم بها هو العلم به .

غُرَّرُ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

* قَدْ قِيلَ : القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ ، بناء على
١٥ أن العلم إمّا إضافة ، وهي لا يتصور بين الشّيء ونفسه ، أو صورة مساوية للمعلوم ،
فيلزم تعدّد الواجب تعالى . و أنت تعلم أن علم الشّيء بذاته حضوريّ لا يستدعى شيئاً
١٨ منها ، فهذا مع كونه كفراً ، أو هن من بيت العنكبوت ، ويناسب الدّهريّة - خذلهم الله
تعالى - * وَقِيلَ : لَا يَعْلَمُ مَعْلُومًا لَآنِهِ ، أى مع علمه بذاته بقرينة المقابلة . ومراد
القائل أنه لا يعلمها في الجملة ، أى في الأزل ، إذ ليست موجودة في الأزل ، وهو باطل ،
٢١ إذ العلم بالعلّة في الأزل ، يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ، وإن لم يكن المعلول في الأزل .
* وَثَبَّتْ لِعِلْمِهِ تَعَالَى ، بِمَا جَعَلَ ، أى بمجموعولاته من علمه بذاته ،
* إمّا يَقُولُ إِنَّهُ ، أى علمه تعالى عَنْهُ تَعَالَى انفصّل ، * أَوْ يَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَ

- مَفْصُولًا عَنْ ذَاتِهِ، تَعَالَى^۱، فَأَمَّا الْمُسَبِّدُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ، فَلَا يَخْلُو
 * إِمَّا هُوَ، أَيْ عِلْمُهُ الْمَعْدُومُ مُثَابِتًا بَدَا، أَيْ ذُو شَيْئِيَّةٍ ثُبُوتٍ وَتَقَرَّرَ، فَلِإِمَّا
 ۲ * عَيْنًا لَهُ الثُّبُوتُ مَنفَكًا عَنْ كَافَّةِ الْوُجُودَاتِ، فَهَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ. فَجَعَلُوا
 عِلْمُهُ تَعَالَى الْمَهِيَّاتِ الثَّابِتَةِ فِي الْأَزْلِ. وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ أَصْلَ تَقَرُّرِ الْمَهِيَّةِ مَنفَكًا عَنْ الْوُجُودِ
 بَاطِلٌ، * أَوْ ذِهْنًا لَهُ الثُّبُوتُ مَنفَكًا عَنْ وُجُودِ الْمَهِيَّةِ نَفْسَهَا لَا عَنْ الْوُجُودِ التَّبَعِيِّ لِلَّهِ
 ۶ تَعَالَى، الصُّوْفِيَّةُ مِثْلُ الشَّيْخِ الْعَرَبِيِّ وَأَتْبَاعِهِ ذَا قَائِلِيَّةٍ، فَجَعَلُوا الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ
 الْإِلَازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ تَعَالَى فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ عِلْمُهُ تَعَالَى. وَهَذَا أَيْضًا مَزِيْفٌ مِنْ حَيْثُ إِثْبَاتُهُمْ
 شَيْئِيَّةَ الْمَهِيَّاتِ، وَإِسْنَادُهُمُ الثُّبُوتَ إِلَيْهَا فِي مُقَابِلِ الْوُجُودِ، مَعَ أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَصَالَهَ
 الْوُجُودِ وَلَا شَيْئِيَّةَ الْمَهِيَّةِ، إِلَّا أَنْ يَصْطَلَحُوا أَنْ يَطْلُقُوا الثُّبُوتَ عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْوُجُودِ، وَ
 ۹ كَلَّمَهُمْ وَضَعُوا مَبَانِي مِنْ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ مَرْتَبَةً مِنْهَا وَقَابَلُوهَا بِهَا. * أَوْ ذُو وَجُودٍ - عَطْفٌ
 عَلَى قَوْلِهِ: إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ - لَيْسَ ذَا ثَبَاتٍ فَقَطْ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ * فَمَثُلٌ، أَيْ فَعَلِمَهُ مِثْلُ
 ۱۲ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ، أَيْ بِذَوَاتِهَا * مَعَ سَبْقِهِ - مُتَعَلِّقٌ بِذِي وَجُودٍ - ذَا مِيزَةٍ فَلَا طُونَ
 اشْتَهَرَ، فَجَعَلَ عِلْمُهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ مَنفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ ذَا شَيْئِيَّةٍ وَجُودٍ سَابِقًا عَلَى الْأَشْيَاءِ،
 وَهُوَ الْمَثَلُ النَّوْرِيَّةُ الَّتِي سَيَجِيءُ إِثْبَاتُهَا فِي الْفَرِيدَةِ الْمَعْقُودَةِ لِبَيَانِ الْأَفْعَالِ، وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ
 ۱۵ مَنَاطَ عِلْمِهِ التَّفْصِيلِيِّ بِالْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا، لَكُونِهَا مُتَأَخِّرَةٌ الْوُجُودَ عَنْهُ تَعَالَى عَنْ عِلْمِهِ بِهَا.
 * وَذُو سَبْقٍ، يَعْنِي ذُو وَجُودٍ عِلْمِهِ، وَلَكِنْ لَا يَكُونُ سَابِقًا فِي الْكُلِّ، فَهَاهُنَا قَوْلَانِ
 كَمَا أَشْرْنَا بِقَوْلِنَا: إِنْ يَكُنْ عِلْمُهُ بِمَجْعُولَاتِهِ، بِأَنْ حَظَرَ * فِي الْكُلِّ، أَيْ كُلِّ
 ۱۸ مَا سِوَاهِ نَفْسٍ كَوْنِيَّهَا، وَوُجُودِهَا الْعَيْنِيَّةِ - التَّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ نَفْسٍ - فَالْصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ
 عَيْنُ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ، * فَلِذَاكَ قَوْلُ شَيْخِ الطَّائِفَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ، وَتَبَعَهُ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ
 مِنْ مُحَقِّقِي الْمُتَأَخِّرِينَ، وَسَنُوضِّحُ لَكَ صَحَّتَهُ مِنْ وَجْهِ وَسَقَمِهِ مِنْ وَجْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ * وَإِنْ
 ۲۱ يَكُنْ بِأَنْ حَظَرَ أَيْ عِلْمُهُ بِالْإِرْتِسَامِيِّ فِي الْبَعْضِ وَالْحَاضِرِيِّ فِي الْبَعْضِ، كَمَا لَعَقْلُ
 الْأَوَّلِ حَالُ كَوْنِهِ إِرْتِسَامٌ * صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا، أَيْ هَذَا الْقَوْلُ * فَلَا لَيْسَ الْمَلْطِيُّ
 أَمْ، أَيْ قَصْدٌ، فَإِنَّ مَذْهَبَهُ أَنَّ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ بِحُضُورِ ذَاتِهِ، وَيَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْأَخْبَارَ بِإِرْتِسَامِ

صورها في العقل .

ولما فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا في ذكر شعب القول

٢ باتصاله بقولنا : * أمّا العلم الَّذِي لَيْسَ يُرَى - مَبْنًى لِلْمَفْعُول - انْفِصَالُهُ ، فلا يخلو إمّا أن يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متصلة أولا ، فالأول ما أنمرنا إليه بقولنا :

٦ * إِنْ كَانَتْ غَيْرُهُ عِلَالَةً حَالُ كَوْنِهِ * مُرْتَسِمًا فِيهِ ، فيكون علمه

حصوليًا ، فذّا ، أى هذا القول بغير مَبْنًى ، * أى كذب * لانكسيمائيس

المَلَطِي وَالشَّيْخَيْنِ أَبِي عَلِيٍّ وَأَبِي نَصْرِ الْفَارَابِيِّ ، فقال الشيخ الرئيس : « إِنْ الْمَعْنَى

٩ المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود ، كما أخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته

المعقولة ، وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما اننا

نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدتها ،

١٢ فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت ، ونسبة الكل إلى عقل الأول

الواجب الوجود ، هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير

في الكل ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على أنها

١٥ تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود

وانه عنه ، و عالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و

نظماً » انتهى . والثاني قولنا :

١٨ * أَوْ غَيْرُ بَانَ كَانَ الْعِلْمُ عَيْنَهُ ، فهو مع كونه متحدًا بالعالم بِالْمَعْقُولِ أيضًا

- متعلق بمتحد - لَامَحْسُوسٍ ، إذ العلم الإحساسى منتفٍ عنه ، على ما نسب إلى المشائين ،

* إِنْ يَتَّحِدُ ، فَهُوَ مَذْهَبُ لِيْفَرْفُورِيُوسٍ ، اعظم تلاميذ المعلم الأول ، وقد تكلمنا

٢١ على مذهبه ، وعسى أن يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

* وَدُونَهُ ، أى دون الاتحاد مع المعقول ولكن مع العينية للذات الواحدة

البسيطة غاية البساطة ، فالذات هو الإجمالى من - بيانية - * عِلْمٍ ، أى يكون

ذاته تعالى^۱ علما إجمالياً، وهذا منشعب على قولين: فإِنَّ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ زُكْنَ، أى إن كان علمه إجمالياً بكلِّ الأشياء التى دونه، فهذا القول * لِمَتَأَخَّرِينَ، فقالوا: إن ذاته تعالى^۲ علم إجمالى بجميع ما سواه لا تفصيلى، لكونه واحداً بسيطاً، والأشياء مختلفة الحقائق، وكيف يمكن أن يكون صورة الشمس مثلاً في ذهننا علماً بالشمس والقمر والحجر والمدر، وربما أوردوا مثلاً، وقسموا حال الإنسان في علمه إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون علومه تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، مع شوب تخيل. وثانيهما أن يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم. وثالثها كونه بحيث أورد عليه مسائل كثيرة دفعة، فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل من تلك الملكة البسيطة ثم يأخذ في التفصيل مستمداً من ذلك الأمر البسيط الذى فيه. فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها، فقالوا فقياس علم الواجب بالأشياء، وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج، والفرق بأن هذه الحالة البسيطة ملكة وصفة زائدة على النفس، وفي الواجب تعالى عين ذاته، وقد صححنا كلامهم في بعض تحريراتنا أو بالبعض - خبر مقدم، لقولنا: * - تفصيل البعض من الحكماء له ذاك القول هو المرصّي، فذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالى بما عداه من الممكنات. وهكذا كل علة بعد الحق الأول تعالى علم تفصيلي وصورة علمية له تعالى بالمعلول الذى يلي تلك العلة بلا واسطة، وأجمالى بما له واسطة.

هذا ضبط الأقوال وبيانها مجملًا، بحيث يحصل للطالب إحاطة إجمالية عليها، وأمّا بيانها تفصيلاً، وبيان ما لها وعليها كذلك فوكل إلى الكتب المفصلة، ولا سيما الكتاب الكبير لصدر المتألهين - شكر الله سعيه - . ولنشرع في تحقيق ما هو الحق عندنا.

غُرِّرَ فِى أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ بِالعَقْلِ البَسِيطِ
وَالإِضَافَةِ الإِشْرَاقِيَّةِ

* الذَّاتُ، أى ذاته تعالى عِلَّةٌ لِذَاتٍ مَاعَدَا، وهو كل الوجودات الممكنة المجردة والمادية * وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ، أى علمه بذاته علة لعلمه بما عداه، لما عرفت

- ان العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ، وَحَيْثُ اتَّحَدَا - الألف للاطلاق - . بِمَا تَكُونَا لَكِنَّهُ مِنْ أَنْ صِفَاتِهِ عَيْنُ ذَاتِهِ ، وَأَنْ ذَاتَهُ وَعِلْمُهُ بِذَاتِهِ لَا تَغَايِرُ بَيْنَهُمَا أَصْلًا ، عِلَّتَاهُمَا - فاعل اتحد ، وصميره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا - والمراد بالعلتين الذات المقدسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتحاد العلتين . فَاقْضِ بِأَنْ وَحْدَهُ مَعْلُولَا هُمَا ، أَيْ مَعْلُولَا الْعَلَتَيْنِ ، وَهُمَا ذَاتُ مَا عَدَا ، وَعِلْمُهُ تَعَالَىٰ بِهَا ، وَإِلَّا لَزِمَ صُدُورُ الْكَثِيرِ عَنِ الْوَاحِدِ ، هَكَذَا حَقَّقَ الْمَقَامَ الْعَلَامَةَ الطُّوسِي - قَدَسَ سِرُّهُ - .
- ٢ * فَعِلْمُهُ تَعَالَىٰ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ ؛ لَكِنْ لَا نُورِيَّةَ الْمَصْدَرِيَّةَ ، بَلِ الْحَقِيقِيَّةَ ، وَلَا النُّورِيَّةَ الْحَسْبِيَّةَ الْعَرْضِيَّةَ الْعَدِيمَةَ الشُّعُورَ ، الْمُنَبِّطَةَ عَلَى ظَوَاهِرِ السَّطُوحِ ، الْمَظْهَرَةَ لِلْمَبْصُرَاتِ خَاصَّةً التَّلَاحِقِ بِهَا الْأَفْوَلِ الْمُمْكِنَةِ لِلثَّانِي ، بَلِ النُّورِيَّةَ الْوُجُودِيَّةَ الْمُسْتَقْلَةَ الْحَيَّةَ الْقَائِمَةَ بِهَا مَوَاضِعَ الشُّعُورِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَغَيْرِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَغَيْرُهُمَا ، وَالتَّافُذَةَ فِي أَعْمَاقِ الْأَشْيَاءِ وَبَوَاطِنِهَا ، الْمَظْهَرَةَ لِكُلِّ الْمَهِيَّاتِ وَلَا أَفْوَلِهَا وَلَا تَغْيِيرِ حَالِهَا وَلَا ثَانِيَّهَا وَلَا امْتَالٍ * وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ ؛ فَعِلْمُهُ قُدْرَتُهُ ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ عِلْمَ النَّفْسِ بِالصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَثَالِيَّةِ الَّتِي فِي عَالَمِهَا عَيْنُ قُدْرَتِهِ عَلَيْهَا وَعَيْنُ إِضَافَتِهِ الْإِشْرَاقِيَّةِ إِلَيْهَا ، وَلَوْ صَارَتْ قُوَّةُ الْوُجُودِ ، أَيْ أَقْوَى مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِقُوَّةِ النَّفْسِ أَوْ بِالنَّوْمِ أَوْ بِالْإِغْمَاءِ أَوْ غَيْرِهِمَا ، فَيَكُونُ نَفْسٌ وَجُودَاتُهَا مِنْ سَمَاءٍ وَأَرْضٍ وَحَيَوَانَاتٍ وَنَسَائِنَ وَغَيْرِهَا عُلُومًا وَقُدْرَةً وَوُجُودًا وَإِيجَادًا .
- ١٠ * قُدْرَتُهُ أَنْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِيَّ إِلَى الْأَشْيَاءِ ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى ، قُدْرَتُهُ فَيَضُهُ الْمُقَدَّسُ الْإِطْلَاقِي ، وَهُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ الْمُنَبِّطُ عَلَى الْأَشْيَاءِ ، فَإِنَّ الْوُجُودَ مَرَاتِبَ : الْوُجُودَ الْحَقَّ وَالْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ وَالْوُجُودَ الْمُقَيَّدَ ، وَالْأَوَّلُ هُوَ اللَّهُ جَلَّ شَأْنُهُ ، وَالثَّانِي فَعْلُهُ ، وَالثَّالِثُ أَثَرُهُ ، وَأَنْتَمَا قُلْنَا أَنْتِسَابُهُ الْإِشْرَاقِي ، إِذْ * صِرْفُ الْوُجُودِ الْمَأْخُوذِ بِمَحِثٍ يَكُونُ الْفَيْضُ ، مِنْ صَقْعِهِ كَالْعُنْوَانِ الْفَائِي فِي الْمَعْنُونِ ، نِسْبَةً ذِي هُنِيَّةٍ مَقُولِيَّةٍ * يَنْفِي ، فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ صَرَفًا كَانَ كُلُّ وَجُودٍ مِنْ صَقْعٍ فَيْضُهُ وَفَيْضُهُ مِنْ صَقْعٍ ذَاتُهُ ، فَلَا يَبْقَى طَرَفًا مُنَحْصَلًا حَتَّى يَتَحَقَّقَ نِسْبَةُ ، وَلِذَاكَ كَانَتِ الصِّفَةُ مَنَفِيَّةً عَنْهُ تَعَالَىٰ إِشَارَةً إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « كَمَا لَا إِخْلَاصَ نَفِي الصِّفَاتِ عَنْهُ » ، أَيْ الصِّفَاتُ الْمَأْخُوذَةُ بِمَحِثٍ
- ١٢
- ١٥
- ١٨
- ٢١

يكون لها نسبة مقولية بخلاف الإنتساب الإشرافي، فإنه لا يستدعي طرفاً لأنه الإشراف القائم بالذات، وعند ظهوره بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق وينفى كل قابل غاسق.

- ٣ * وَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ الْكَمَالِيُّ المتفق عليه بين الإشرافي والمشائي، حيث يقول الإشرافي: إن نفس وجود الذات علم إجمالي مقدم على العلم التفصيلي الذي هو وجود الأشياء، ويقول المشائي: إن علو الأول ومجده ليس بهذه الصور المرتسمة، بل بذاته التي هي علم إجمالي سابق عليها. وإنما كان إجمالياً، لأن وجود الذات واحد بسيط، فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلاً عندهم، وأما عندي موافقاً لبعض أبناء الحقيقة، فلما كان بسيط الحقيقة واجداً وجامعاً لكل وجود وكمال وجود بنحو أعلى، فهو عين وحدته، وكونه علماً إجمالياً، أي وجوداً واحداً بسيطاً لَدَيَّ علم تفصيلي كما قلنا:
- ٩ * عِلْمٌ بِتَفْصِيلِ بِلَدَاتِ كُلِّ شَيْءٍ، فإن الصورة الذهنية كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة لأنها مهية، والمهية حيثية ذاتها حيثية المغايرة مع المهية الأخرى. ومع الوجود مطلقاً والوجود المضاف إليها واحد بالعدد. مرتبته مرتبة الضيق،
- ١٢ وأما الوجود فحيثية ذاته حيثية السعة والإحاطة، فالوجود الصّرف يجمع كل وجود بنحو أعلى، بحيث لا يشذ عنه شيء منها، والنحو الأعلى من كل شيء هو تمامه وكماله، و
- ١٥ حيثية الشيء بتمامه وكماله، وفيضه يسع كل شيء، فهو يحكي كل وجود لا يقصر عنه رداء كبريائه.

ولما كان هنا مظنة سؤال، هو أن هذا الوجود الخاص والمهية الخاصة، وبالجملة

- ١٨ ذات كل شيء المذكورة في النظم: لم يكن في الأزل، فكيف كان معلوماً والمعدوم لا يعلم؟ أجبت بأنه * لَمْ تَكْ ذات كل شيء بِالسَّلْبِ النَّبَسِيَّ فِي الْأَزْلِ، أي لم تكن بنحو الكثرة في الأزل وقولنا: « بالسلب البسيط » معناه أنه لا بد أن يكون التعبير عن سلب الكون في الأزل بالسالبة البسيطة المستفيدة بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل، وبالجملة لم يكن المعلوم في الأزل * لَكِنَّ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا، أي العلم بها، وهو النحو الأعلى من كل وجود على طريق البساطة والوحدة لا التركيب والكثرة كما
- ٢٠

- ٣ في المعلوم فيما لا يرال ، وكذا النحو الأظهر ، السابق من كل مهية ، أغنى الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه وصفاته ، كيف وإذا ظهرت المهيئات هنا بالوجودات والأنوار المنتشئة ، فما ظنك إذا كان الوجود جميعا والنور واحداً وفي عين وحدته غير مشاة شدة ، فإن يد الله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حصل في الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم عين الذات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشجر صفة لزيد مثلاً بخلاف الشجر ، وهذا كما أن ما به الاكشاف في عالم الحس للألوان والأشكال هو شعاع الشمس مثلاً وهو واحد ، والمنكشافات به كثيرة ، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشمس ، ولا يمكن فيها .
- و ينبغي أن يعلم أن نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ، ومثال النسبتين في هذا العالم بوجه نسبة الحركة التوسيطية إلى مراتب القطعية ، والآل السيال إلى قطعات الزمان ، والدهر روح الزمان ، والأزل روح الدهر ، فالأزل ليس وقتاً موقوتاً ، وحداً محدوداً وجزء مما مضى من الزمان يغيب عن أجزائه الآخر ولا كان كما أومتكمما ، بل يسع القديم والحادث ، فيحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه . وقد يراد به مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية كما يراد بالأبد المنتهى في السلسلة الطولية العروجية .

- ١٥ أعلم أن هيهنا مقامين : مقام الكثرة في الوحدة ، يعني أن المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات ، ويرتّب عليها بفردانيتهما من الكمال ما يترتب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنه بوحدته جامع لكل ما في الوجود من الصور والمعاني والأشباح والأرواح .

ليس من الله بمستنكر
أن يجمع العالم في واحد

- فهو بحيث كان الكل من الدرة إلى الدرة مرأى ذاته كما هو مرآت الحق . ومقام الوحدة في الكثرة يعني أن فيضه المقدس ورحمته الواسعة في كل المهيئات أحاط بكل شيء رحمة وعلماً . والأول هو العلم الذاتي ، والثاني هو العلم الفعلي أي مقام الفعل .

إذا عرفت هذا فقولنا : * **وُجُودُهَا** ، أى وجود كل شيء **بِمَا هُوَ الْعِلْمُ**
سَبَقُ ، * كما أن وجودها **بِمَا هِيَ** انضمام **إِلَيْهَا** وبما هو معلوم **قَدْ لَحَقَ** أطبق بالعلم
الفعلي ، أى قد سمعت منا أن إضافته الإشرافية ، وفيضه المقدس علم له تعالى ، فلا تتوهم
أنه ليس مقدما على المعلومات ، لأن الصورة العلمية حينئذ عين الصورة العينية ، كما
يقدر به طريقة الشيخ الاشرافي - قدس سره - لأن وجودها الى آخره وكذلك لا تغيير
في وجودها بما هو علم ، وبما هو حاضر لدى الباري المحيط ، إنما التغيير فيه بما هو معلوم
وغايب بعضها عن بعض . وبهذا و أمثاله لا ينبغي أن يقدر طريقة الشيخ لإشرافي ، بل
القدح فيه من حيث انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والاكتفاء بالإجمال فيها ،
والتحقيق ما سبق ، وابن هذا من ذاك .

* **وَلَيْسَ مَجْدٌ وَكَمَالٌ** إن **وُجُودُهَا** بما هو مضاف إليها **نُكْشَفُ** له
تعالى ، * **بَلْ انْكِشَافٌ** ، أى انكشاف الأشياء مطويا في انكشافه ، أى انكشاف
ذاته بذاته على ذاته **شَرَفٌ** ، وذلك الانكشاف المطوى هو حضور النحو الأعلى من
كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالى ، وهذا ما يعبر عنه تارة بالإنطواء وتارة
باستبعا علمه تعالى بذاته علمه بما عداه . * **فَلَذَاتُهُ** تعالى **عَقْلٌ بَسِيطٌ** وفي بساطته
جَمَاعٌ في مرتبة ذاته * **لِكُلِّ مَعْقُولٍ** وكل خير وكمال بنحو أعلى وأبسط ، و
هذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى ،
كما قال ارسطاطاليس ، وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتألهين - قدس سره - وقال
السيد الداماد - قدس سره - في التقديسات : « وهو كل الوجود وكله الوجود ، وكل البهاء
والكمال وكله البهاء والكمال ، وما سواه على الإطلاق لذات نوره ، ورشحات وجوده ،
وظلال ذاته . وإذ كل هوية من نور هويته ، فهو الحق المطلق ، ولا هو على الإطلاق
إلا هو » انتهى . وإلى أن قولهم : « البسيط كل الوجودات ، وليس بشيء منها » ، الذي يتحاشى
عه العقول الوهمية يرجع الى مسألة العلم الذاتي له تعالى وأنه « لا يعزب عن علمه . يقال ذرة »
كما أن قولنا : **وَالْأَمْرُ تَابِعٌ** ، إشارة إلى مسألة الوحدة في الكثرة ، وإلى أن هذه أيضا ترجع

إلى الفقر الذّاتي للوجودات الامكانية والغناء الذّاتي لوجود الواجب تعالى : « يا ايّها
النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني » ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط على
٣ هياكل الممكنات ، أعني أمره وكلمته التي هي أولى كلمة شقّت أسماع الممكنات تابع له
تعالى ، بل تبع محض وداخل في صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهم أنّه إن كان عينه تعالى فلم سمّيته أمره وفعله مع انه يلزم من
٦ انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وإن كان غيره لم يكن العلم به في مرتبة
الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولا غيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا :
٩ ٦ « هو هو » أو « هو ليس هو » تستدعي الإستقلال ولو في لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به
وغير مستقلّ في المفهوميّة ، فكما أنّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفي لانفسيّة له ، وإنّما
هو آلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بما هي مرآت بحسب
١٢ العين فلا نفسيّة له حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو . فإذا كان الذّات موضوعاً لحكم
كان الوجه داخلاً في صقع الذّات . فلما كان الواجب تعالى تامّاً وفوق التّمام ، فإذا قلنا
لأنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضية الوجود الصّرف أعني الوجود المجرد عن المجالي
١٥ والمظاهر الّذي ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحو أعلى ، والفيض المقدّس والأقدس
من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضية إلى أنّ الذّات حاضرة للذّات ، أي غير
منفكّة عن نفسه بحيث ينطوي العلم بالغير في هذا الحضور ، ولو لم يكن الفيض من صقعه
١٨ لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب تعالى عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث
يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغي أن يكون ذلك هو
الواجب . ومن هذا يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطه وجوده .

٢١ غُرِّرَ فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَائِينِ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْإِرْتِسَامِ

• وَقَوْلُهُمْ عِلْمُهُ الْأَشْيَاءَ - مَفْعُولُ عِلْمِهِ - فِي الْأَزَلِّ ، لَا يَخْلُوا إِمَّا بِأَنَّ

- لاشيئية لها مهية ووجودا ، وإما بأن لها شيئية مهية فقط ، وإما بأن لها شيئية وجود أيضا . والوجود إما ذهني وإما عيني ، والذهني إما بنحو الارتسام وإما بنحو الاتحاد .
 ٣ والعيني إما وجود تجريدي ، وإما وجود مادي ، والكل باطل سوى واحد منها ، فاشرنا الى الثالث بقولنا : * إما بالارتسام في الذات حصل * فهو المطلوب ، والى السادس بقولنا : وإلا الخلق كان أزلي - وقف بالسكون على لغة - والى الأول بقولنا : * أوميّزه وعلمه لم يحصل - والعلم مضاف الى المفعول ، والضمير عائد الى الخلق ، وافراده مراعاة للفظ الخلق - والى الثاني بقولنا : * أويثبت السمعة وم ، والى الخامس بقولنا : أويكن - تامة - مثل افلاطونية ، والى الرابع بقولنا : * أو غير كاتحاد العاقل والمعقول ، وأمتنع التالي ليكل من هذه الشرطيات * بمثل - خبر - لقولنا : « قولهم » قدرة وغيرهما كإرادة انتقض لأن القدرة أيضا ازليّة تقضى مقدورا حتى القدرة على المكونات لأنها أيضا ازليّة تقضى المكون ، فيلزم ازليته والصورة هنا لا تكفي ، لأن وجوده العيني أيضا مقدور .
 ١٢ * والاحتمال إن لم يعن معناها ، أى معنى العلم والقدرة وغيرهما المعرض ، يعنى قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ، ولا شكك انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها ، وليست صفات كإلية له تعالى ، وقد تطلق و
 ١٥ يراد بها مبادئ تلك الإضافات ، وهى متقدمة على وجود المتعلقات ، ولا مدخلية لغيره تعالى فى تميم ذاته أو صفاته ، أما سمعت منا ان العلم الفعلى وهو الإضافة الإشرافية لا يستدعى متعلقا ، فما ظنك بالذاتى والإيجاد الحقيقى لا المصدري هو الوجود المنبسط الذى
 ١٨ هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلق . وفى احاديث الائمة المعصومين ما يؤيده كقول الرضا عليه السلام : « له معنى الربوبية إذلا مربوب ، وحقيقة الالهية إذلا مألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم » الحديث .
 ٢١

عُرِّرَ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالَى

* إِذْ - تَوْقِيتِي - يُكْشَفُ الْأَشْيَاءُ - وَلَمَّا كَانَ كَلِمَةُ «إِذْ» لِلْمَاضِي فَالْفِعْلُ مَاضٍ
مَعْنَى أَدَّى بِصِيغَةِ الْمُضَارَعِ لِتَصْوِيرِ مَا مَضَى فِي الْحَالِ ، كَمَا فِي قَوْلِهِ : « كَمَا يَجْزِي سِنَمَار » ،
عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ فِي نِظَائِرِ الْمَقَامِ مُنْسَلَخٌ عَنِ الزَّمَانِ - مَرَّتْ لَهُ تَعَالَى إِذْ لِلْأَشْيَاءِ أَكْوَانٌ
سَابِقَةٌ وَالْوُجُودَاتُ الْمُرْتَبَةُ الطَّوْلِيَّةُ كَمَا رَأَى يَتَكَرَّرُ فِيهَا نَقُوشُ الْعَالَمِ بِأَجْمَعِهَا مَرَّةً بَعْدَ أُولَى
وَكُرَّةً بَعْدَ أُخْرَى ، فَهُوَ تَعَالَى يَشَاهِدُ مَوْجُودَاتِ عَالَمِنَا الطَّبِيعِيِّ قَبْلَ وُجُودِهَا لِمَرَّةٍ بَلْ
مَرَّاتٍ * فَذَلِكَ أَمْرَاتِيْبُ - حَالُ عَامِلِهَا وَصَاحِبِهَا يُبَيِّنُ عِلْمُهُ - وَتِلْكَ الْمَرَاتِبُ * عِنَايَةُ
وَقَلَّمَ وَلَوْحٌ وَقَضَا * وَقَدَّرَ وَسَجَّلَ كَوْنٌ يَرْتَضَى أَيْ هَذَا الْآخِرُ . وَفِيهِ إِشَارَةٌ
إِلَى أَنَّ بَعْضَهُمْ أَسْقَطَ سَجَلَ الْوُجُودِ عَنْ مَرَاتِبِ الْعِلْمِ .

وَلَمَّا فَرَعْنَا عَنْ تَعْدَادِ الْمَرَاتِبِ شَرَعْنَا فِي تَفْصِيلِهَا ، فَقَلْنَا فِي تَعْرِيفِ الْعِنَايَةِ * هَمَّا - مُبْتَدَأٌ
أَوَّلٌ - مِنْ بَدَايَةِ الْوُجُودِ إِلَى نَهَايَةِ لَهُ * فِي الْوَاحِدِ - مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا أَنْطِوَأَوْهُ وَ
و- هَرِ مُبْتَدَأٌ ثَانٍ - وَبِالْجُمْلَةِ كَوْنُ الْوُجُودِ الْبَسِيطِ مُشْتَمِلًا عَلَى كُلِّ الْخَيْرَاتِ عِنَايَةً - خَبَرُ
الثَّانِي وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ الْأَوَّلِ - وَهِيَ عِنْدَ الْمُشَاطِينَ صُورٌ مُرْتَسِمَةٌ فِي ذَاتِهِ . وَلَمَّا اعْتَبَرْنَا فِي الْعِلْمِ
الْعِنَائِيَّ كَوْنَهُ سَابِقًا عَلَى النِّظَامِ الْأَحْسَنِ وَفَعْلِيًّا ، أَيْ مَنْشَأُ لَذَلِكَ النِّظَامِ ، قَلْنَا :
* فَمَّا لِكُلِّ مِنْ - بَيَانِيَّةٌ - نِظَامِهِ الْكَيَّانِيِّ ، أَيْ عَالَمِ الْكَوْنِ * يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ
الرَّبَّانِيِّ أَيْ عَالَمِ الْعِلْمِ كَمَا قَالُوا : « الْعَالَمُ الرَّبُّوبِيُّ فَسِيحٌ جَدَّاءٌ » وَمُرَادُهُمْ نَشْأَةُ الْعِلْمِ . وَفِي قَوْلِنَا
هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ نِظَامُ أَشْرَفٍ مِنْ هَذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ - لِكَوْنِهِ ظَلَالًا لِلْجَمِيلِ
عَلَى الْإِطْلَاقِ .

* وَالْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ ، قَلَّمَ لِكَوْنِهِ وَاسِطَةً
لِإِفَاضَةِ الْحَقِّ جَمِيعَ صُورِ مَا دُونَهُ ، وَبُوجْهِ كُلِّ الْعُقُولِ أَقْلَامٌ وَهُوَ قَلَمٌ أَعْلَى لِكَوْنِهَا وَسَائِطٌ
فِي إِفَاضَةِ الْعُلُومِ عَلَى النَّفُوسِ الْكَلِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ ، وَإِفَاضَةُ الصُّورِ عَلَى الْأَجْرَامِ * وَصُورٌ
قَامَتْ بِهِ . أَيْ بِالْقَلَمِ قِيَامُ صُدُورِ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ بِوَاسِطَةٍ قَضَا حَتَمَ ، أَيْ قَضَاءٌ حَتَمِيٌّ
لَا يَرُدُّ وَلَا يَبْدَلُ وَلِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالصُّورِ الْقَضَائِيَّةِ لَيْسَ الصُّورُ الْكَلْبِيَّةُ الْقَائِمَةُ
بِالْعَقْلِ نَحْوِ الْارْتِسَامِ كَمَا يَقُولُ بِهِ الْمُشَاطُونَ ، بَلِ الْمُرَادُ بِهَا الْمُثُلُ النَّوْرِيَّةُ وَصَفْنَاهَا بِقَوْلِنَا :

* وَصُوراً طَبِيعِيَّةً لِأَفْرَادٍ كَوْنِيَّةٍ مِمَّا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ مِنَ الصُّوَرِ الْقَضَائِيَّةِ ، وَهُوَ
المثال النُّورِي الَّذِي يُقَالُ لَهُ رَبُّ النَّوْعِ ، * جَمَعَهَا ، أَيَّ جَمَعَ كُلَّ صُورَةٍ تِلْكَ
الصُّوَرِ وَفَعَلِيَّاتِهَا وَكَمَالَاتِهَا بِوَحْدَةٍ ، أَيَّ بِنَحْوِ الرَّحْدَةِ وَالبَسَاطَةِ ضَرُورَةً وَوَجُوباً ،
لأنَّ مَعْطَى الْكَمَالِ غَيْرُ فَاقِدٍ لَهُ .

* فَهِيَ أَيَّ الصُّوَرِ الْقَائِمَةُ بِالْعَقْلِ إِذَنْ قَضَاؤُهُ النَّفْصِيْلِيُّ ، لَكُونِهَا عَقُولاً
عَرَضِيَّةً مُتَكَافِئَةً ، وَفِيهَا كَثْرَةٌ نَوْعِيَّةٌ * قَلَمُهُ قَضَاءُهُ الْإِجْمَالِيُّ ، حَيْثُ أَنَّهُ بَسِيطٌ
الْحَقِيقَةُ ، مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ صُورِ مَا دُونَهُ بِنَحْوِ الْبَسَاطَةِ * نَفْسٌ سَمَاءٌ - مَقْصُورٌ
لِلضَّرُورَةِ - كُلِّيَّةٌ - صِفَةُ نَفْسٍ - لَوْحٌ حُفِظٌ ، أَمَّا كُونُهَا لَوْحاً ، فَلأنَّ مَنْزِلَتَهَا مِنَ الْعَقْلِ
فِي قَبُولِ الصُّوَرِ الْكُلِّيَّةِ مَنْزِلَةُ اللَّوْحِ الْحَسِّيِّ مِنَ الْقَلَمِ الْحَسِّيِّ فِي قَبُولِ النِّقُوشِ الْحَسِيَّةِ ،
وَكَذَا تَسْمِيَةُ النَّفْسِ الْمُنْطَبَعَةِ بِاللَّوْحِ . وَأَمَّا كُونُهَا مُحْفُوظَةً فَلَا نَحْفَظُهَا وَنَحْفَظُ صُورَهَا ،
لِتَجَرِّدِهَا وَكُلِّيَّتِهَا عَنِ التَّغْيِيرِ ، * مَا ، أَيَّ نَفْسٍ انْطَبَعَتْ فِي جَرَمِ السَّمَاءِ فَقَدَرٌ مِنْهَا
لُحِظٌ ، فَإِنَّ الْقَدْرَ عَلَى وَزَانِ الْقَضَاءِ فَالْصُّوَرِ الْكُلِّيَّةِ الْقَائِمَةُ بِالْعَقْلِ كَانَتْ قَضَاءً ، كَذَلِكَ
الصُّوَرِ الْجَزْئِيَّةِ الْقَائِمَةُ بِالنَّفْسِ الْجَزْئِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ الْفَلَكَيَّةِ كَانَتْ قَدَرًا ، وَتِلْكَ الصُّوَرُ
عِنْدَ الْمَشَائِينِ كَالصُّوَرِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي خِيَالِنَا ، وَعِنْدَ الْأَشْرَاقِيِّينَ الْمَثَلِ الْمَعْلُوقَةِ * عِلْمِيَّةٌ -
بِالإِضَافَةِ إِلَى الضَّمِيرِ - أَيَّ عِلْمِي الْقَدْرِ ، وَالْقَدْرِ الْعِلْمِيِّ ذَا الَّذِي سَمِعْتَهُ وَسَجِلَ الْكَوْنِ ،
أَيَّ الصُّوَرِ الْجَزْئِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ فِي الْمَوَادِّ الْكَوْنِيَّةِ * عَيْنِيَّةٌ ، أَيَّ عَيْنِي الْقَدْرِ وَالْقَدْرِ
الْعَيْنِيِّ مِنْ - بَيَانٌ لِلْعَيْنِيِّ - كُلُّ مَا فِي الْعَيْنِ كُلِّ فِي مَادَّتِهِ وَزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ
مِنْ مِمَّزَاتِهِ الْجَزْئِيَّةِ ، بَلِ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ - قَدَسَ سِرُّهُ - فِي الْأَفَقِ الْمُبِينِ أَطْلَقَ
الْقَضَاءَ الْعَيْنِيَّ عَلَيْهَا ، وَلَكِنْ مَأْخُودَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبَادِي طَوْلًا ، وَحَيْثُذِ فِإِطْلَاقِ الْقَدْرِ
عَلَيْهَا لَيْسَ بِعَزِيزٍ .

غُرَّرُ فِي الْقُدْرَةِ

٢١

* وَكَوْنُهُ تَعَالَى * نُورًا عَلَى الْقُدْرَةِ دَلٌّ ، لِأَنَّ الْفِيَاضِيَّةَ لَازِمَ النُّورِ ، وَهَذَا

النورعين المشيئة والشعور * لَا يَمْلِكُ مِنْهَا حَدُوثُ مَا انْفَعَلَ ، أى الحدوث الزماني
 فى المدة دور القابل للأثر ، خلافا للمتكلمين ، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها
 ٣ وقتنا ما عن الذات ، وقد عرفوا قدرته تعالى بصحة الفعل والتترك وهو باطل ، إذ الصحة
 هى الإمكان ، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فالقدرة كون
 الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، كما قلنا ، * لَكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ
 ٦ وَجِبًا ، ويلزمه المشيئة المعتبرة سابقا بقولنا :

« للقدرة اتم قوة فعلية إن قارنت بالعلم والمشيئة »

* فَالْحَقُّ تَعَالَى - مُوجِبٌ - بكسر الجيم - أى فاعل يجب فعله بقدرته ، واختياره
 ٩ وهذا على مذهب الحكيم ، حيث يقول : « الشئ ما لم يجب لم يوجد » وَلَيْسَ مُوجِبًا -
 بفتح الجيم - ، أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره . كالمضطر ، تعريض الى من نسب الى
 الحكماء إطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بأنه حرف الكلمة عن موضعها فإنهم
 ١٢ أطلقوا الموجب - بالكسر - وقد حرف إلى الفتح ، كيف وهو تعالى عندهم عين العلم
 والإرادة والاحتيار ، فكيف يعتقدون أن فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار
 للإحراق ؟ .

١٥ غُرَّرَ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلدُّنْيَوِيَّةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ
 وذلك لوجوه :

أحدها قولنا : * يُعْطَى عُمُومُهَا عُمُومُ النِّجَعِلِ - مبنى للمفعول ، أى
 ١٨ المجعولية - عامة لجميع الممكنات ، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكل
 لابد من مجعوليتها لإمكانها ، ولا يصلح لإعطاء الوجود إلا واجب الوجود ، لأن غيره
 لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا مع عدم إفادة العدم
 ٢١ للوجود * وَنَفَى إعْطَا الْقُوَّةَ لِلْفِعْلِ ثبت عموم قدرته تعالى على كل شئ .

وثانيها قولنا : * إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ - تعالى شأنه - فِعْلِيٌّ ، * وَكَيْفَ لَا يَكُونُ

فعلیاً وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ، أى عين ذاته التى هى عين حیثیة العلیة لكل شیء، وعلمه تعلق بكل شیء، فقد رته تعلقت بكل شیء .

ولا تنوهمن الجبر من ذلك، لأن علمه الفعلى كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمبادیه القریبة والبعیة والمتوسطة من قدرتك واختیارك الحسن أو السیء، وتصورك إیاه وتصدیقك بغایته العقلیة الدائمة، أو الوهمیة الدائرة، وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبقاً بمبادیه، فلزمت المبادی فاختیارك أيضاً حتم، فالوجوب بالاختیار، ووجوب الإختیار لا ینافی الاختیار، فاین المفر من الاختیار؟ کیف وانت و امثالك أظلال القادر المختار فتبصر .

*وَأَلْهَا قَوْلَنَا: الشَّيْءُ لَمْ يُوجَدْ مَتَى لَمْ يُوجَدْ أ، أى الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقیقی للممكنات فی ذواتها، إذ «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أیس» فلا إيجاد حقیقی لها، فإذن كما لا وجود إلا وهو ترشح من لديه، كذلك لا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظيم، لكن ليس هذا قولاً بالجبر إذ كما أن حصر الوجود الحقیقی فی الحق تعالى لا ینافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازیة، كذلك حصر الإيجاد الحقیقی فی لا ینافی إثبات إیجادات وسطیة غیر مستقلة .

*وَرَابِعُهَا قَوْلَنَا: بِإِخْتِيَارٍ إِيَّاهُ مَا - نَافِيَةٌ - بَدَأَ، إذ لو كان الاختیار بالإختیار تسلسل، قال المعلم الثانی فی الفصوص: «فإن ظنَّ ظانُّ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف من اختباره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث، فإن كان غير حادث لزم أن يصحبه منذ أول وجوده، وإن كان حادثاً ولكل حادث مُحْدِثٌ، فيكون اختباره عن سبب، فإما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه فإما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره، وينتهي إلى الإختيار الأزلّي» انتهى باختصار ما، لكن هذا لا ینافی كون فعل العبد باختياره إذ الفعل الاختيارى ما يكون ذلك الفعل بالإختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار .

- وخامسها قولنا : * وَكَيْفَ فَعِلْنَا إِلَيْنَا فَوْضًا * وَالْحَالُ إِنَّ ذَا ، أَى
تفويض فعلنا تفويض ذَاتِنَا إِلَيْنَا اقْتَضَى * إِذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا ، أَى طينة
٣ نفوسنا بقاء بِالْمَلَكَةِ الحميدة العلمية والعملية ، إن كانت طينتنا من عليين -
- رزقنا الله وإيتاكم بحق محمد وآله (ص) - ، أو الملكة الرذيلة الجهلية المركبة ، والعملية
السّيئة إن كانت طينتنا من سجين - أعاذنا الله وإيتاكم منها - * وَلِلْكَ الْمَلَكَةِ فِينَا حَصَلَتْ
٦ بِالْحَرَكَةِ النَّفْسَانِيَّةِ والبدنية ، إذ الملكات إنما تحصل من تكرر الأفعال والحركات
نفسانية كانت أو بدنية ، والمفروض أن تلك الأفعال والحركات مفوضة إلينا ، وحقايق
ذواتنا وهوياتنا ليست إلا الملكات العلمية والعملية ، سيما بناءً على اتّحاد العاقل
٩ والمعقول . ولأجل أنه ما لم يستحكم ملكاتنا لم يتم تخمير ذواتنا ، قيل في حدّ الإنسان : «
حيوان ناطق مائت» ، ولم نذكر الحالات لأنّها في معرض الزوال فلم يعبا بها ، ولهذا قال
تعالى : « فاستقم كما أمرت » . وقال النّبىّ (ص) : « شَيْبَتْنِي سُورَةُ هُودٍ » لمكان هذه الآية .
١٢ ثمّ هذه التخميرات وإن وقعت فيما لا يزال بالقياس إلينا ، لكن بالنظر إلى المبادئ
العالية فضلا عن مبدء المبادئ « جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » فقد فرغوا عن التخمير
والتعجين بوجه ، « وكلّ يوم » بل كلّ آن « هو فى شأن » بوجه ، وهذا الوجه الخامس
١٥ مما سنعرج بخاطري الفاتر في الرد على المفوضة .
- ولما توهم من الوجوه المذكورة في النظم الجبر - نعوذ بالله منه - أردنا أن نبيّن
أنّ المقصود بإبطال التفويض المستلزم للشرك الخفى ، وإنّ التحقيق ما هو مذهب أهل
١٨ الحقّ المأثور من الأئمة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرين ، كما أشرنا إلينا بقولنا :
* لَكِنَّ كَمَا الْوُجُودُ مَنَسُوبٌ لَنَا ، أَى إِلَيْنَا ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْكَلَى الطَّبِيعَى
موجود ، والمهيّة متحققة وإن كان بواسطة الوجود وساطة في العروض ، وإنّ الوحدة في
٢١ عين الكثرة * فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ ، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى
القابل بالإمكان ، وإنّ في مقام التوحيد يسقط إضافات الوجود إلى الهيئات ، فكذا في
الفعل ، وهوّ في عين كونه فعل الله تعالى ، فَعِلْنَا ، إِذْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِيجَادَ مُتَفَرِّعٌ عَلَى

- الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة
نسبة الإيجاد يتوقف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكانى له نسبة
إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل ، فكذا الإيجاد ، وهاتان النسبتان في الوجود متحققتان مادام
ذات موضوعه متحققة فكذا في الإيجاد . وقد بسطت القول فيه في شرح الأسماء ، وذكرت
فيه أنّ من يرى شراً وينفى عن ذاته فعل الشر ، مع أنّ المهيّة ينبغي أن يكون جنة ووقاية
للحقّ تعالى عن إسناد الشرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهيّة وجودا ، وإلا فكما
أنّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النسبتين .

عُرِّرَ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضُ مَا يَتَّبِعُهَا

- * إنّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ و محض الوجود حَتَّى * بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ
وَالْقَدْرَةِ لَهُ طَيِّ ، فإنّ الحَيّ هو الدَّرَكُ الفَعَّالُ ، * إِذْ - تَوْقِيئِي - عِلْمُهُ - بالمعنى
المصدرى - الْأَشْيَاءَ - مفعوله - مِنْ * أَنْ تَحْضُرَ لَهُ تعالى كما سبق أنّ علمه تعالى ،
بالأشياء حضورى وبالإضافة الإشرافية ، * فَعِلْمُهُ المتعلق بالمسموعات ، يَكُونُ
سَمْعًا ، وعلمه المتعلق بالمبصرات يكون بَصَرًا ، بل قال شيخ الإشراق - قدس سرّه - :
« علمه تعالى يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه » .

عُرِّرَ فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى

- و أنّ الوجودات كلماته ، لأنّها مُعَرِّبَةٌ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ أعنى المكنون الغيبيّ ، وكما
أنّ الكلمات اللفظيّة تحصل من تقاطع النفس الإنسانى في المقاطع الثمانية والعشرين التي
هى بعدد منازل القمر ، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النفس الرّحمانيّ وهو
الوجود المنبسط في المراتب الثمانية والعشرين ، وهى العقل والنفس والأفلاك التسعة
والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال والمقولات التسع العرضيّة ، * اللَّفْظُ
مَوْضُوعًا لَدَى الْأَنَامِ * مِمَّا هُوَ الْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ * فَهَوُ ، أى ذلك اللفظ نحو
وَجُودٌ مَعَهُ وَجُودٌ آخر مدلوله وهو الصّورة الذهنيّة * ذِهْنًا ، أى في الذّهن له

- أى للوجود الثانى . بِيَجْعَلِينَا وَمَوَاضِعُنَا شُهُودٌ وحضور لا بالطبع ، كما فى الكلمات الوجودية على المدلولات الالهية ، ولا كالوجودات الذهنية على الوجودات العينية . *
- ٢ فَحَيْثُ فِى تَأْدِيَةٍ ، أى تأدية المتكلم إياه ذَا ، أى اللفظ أبْسَرُ وأسهل ، لكونه صوتا غير قارٍ ، ولا تحتاج فى أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التنفس * مِنْ غَيْرِهِ كالإشارة فضلاء عن غيرها ، كإحداث أوضاع متفننة كلٌ لمدلول لاسم الكلام .
- ٦ آثَرُوا بِعَنِ اخْتَارُوا اللَّفْظَ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَسْمًى لاسم الكلام * وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ ، أى غير اللفظ ببديلة حتى يكون باعتبار الوضع حضور خصوصية من خصوصيات ذلك الغير منشأ لحضور خصوصية من خصوصيات ذلك الوجود الثانى فى الذهن * إذ ذَاكَ ، أى حينئذ حاله ، أى حال ذلك الغير يَكُونُ حَالَهُ ، أى حال اللفظ فى كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير فى عدم الدلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أو المذوق أو غيرهما .
- ١٢ الآن إذا علمت ذلك ، علمت أن الوجودات لا تنفقه مما هو المعتبر فى الكلام إلا مالا مدخلية له إلا على سبيل الاتفاق ككونه صوتا ، ولا يزداد على اللفظ إلا ما هو مؤكد لكونه كلاما معربا عن المعنى * فَالْكُلُّ ، أى كل الوجودات بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ على مدلولات إلهية * حَاكِيةٌ جَمَالُهُ جَلَالُهُ ، كما قيل :
- ١٥ جَمَالُكَ فى كُلِّ الْحَقَائِقِ سَاطِرٌ وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَاطِرٌ
- * وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِنْ الْأَسْمَاءِ الْمُرَادِ بِهَا الْوُجُودَاتِ ، إذ كل منها علامة وآية وسمية وحكاية من صفة من صفاته ، كما قال : « سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فى الْآفَاقِ وَفى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » وَضِعَ * وَضَعًا إِلَهِيًّا لِمَعْنَى مَا - نَافِيَةً - صُنِعَ بِخِلَافِ المعانى الذهنية للكلمات اللفظية * إذ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ ، أى لما عرض الدلالة العرضية التى هى باعتبار وضع موجود عرضي - بسكون الرأى - لآخر مثله فى السلسلة العرضية الزمانية ، وما بالعرض نزول فتلك الدلالة * تَزُولُ لِدَلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ الطَّوْلِيَّةِ ، لِأَنَّ مَا بِالذَّاتِ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَخَلَّفُ .
- ٢١

غُرِّرْ فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

- * فِيمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ * كَيُونٌ - إمّا عطف بيان «ها»، أو خبر مبتداء محذوف - * بِحَيْثُ يُنْشِئُ الْآيَاتِ، وهو الوجود المجرد عن المجالي والمظاهر والدّال والمدلول فيه واحد كما قال عليه السّلام: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». ٣
- * وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتُ تَمَّةٍ - مخفّف تامّة - وهي الموجودات التّامة التي ليس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة في السّلسلة النّزوليّة والموجودات المستكفية بذواتها، وباطن ذواتها ٦ من العقول الكاملة في الصّعود، كما في ماثورات أئمتنا - عليهم السّلام - «نَحْنُ الْكَلِمَاتُ التّامَّاتُ» وفي القرآن: «وَكَلِمَةً مِنْهُ اسْمُهُ الْيَمْسِيحُ» و * كَجَمَاعِ الْكَلِمِ هَادِي الْأُمَّةِ، والمراد به نبيّنا (ص) القائل: «أُوتِيَتْ جَمَاعُ الْكَلِمِ» * وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنْشَرَّةٍ، وهي وجودات النّفوس ووجودات عالمي المثال والملك كما قال تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» * مَا مَسَّ ذَا، أي ما نال ما ذكرناه ١٢ من أن الوجود بشرا شره مراتب الكلام إلّا النّفوس الطّاهرة عن علائق عالم الطّبيعة، وعن الجهلّين البسيط والمركّب، أو ما مَسَّ العقول ونحوها، إلّا النّفوس الطّاهرة عن هذه الألوات * لِسَالِكِي نَهْجِ الْبِلَاغَةِ، أي طريق البلوغ والوصول إلى الغاية المطلوبة، فإنّ البلاغة والبلغ أيضا من البلوغ كما يستفاد من القاموس، انْتَهَجَ * كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ، أي هذا الكلام خَرَجَ، وفيه تلميح إلى قوله - عليه السّلام - في نهج البلاغة: «إِنَّمَا يَقُولُ لَمَّا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَلَا بِنَدَاءٍ يَسْمَعُ، وَ ١٨ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فَعَلَهُ».

- * إِنْ تَدْرِي هَذَا، أي ما ذكرناه من أن الوجودات كلمات، حَمْدَ الْأَشْيَاءِ وَتَسْبِيحِهَا لِلَّهِ تَعَالَى تَعْرِيفٌ * إِنْ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا، أي إلى الأشياء تُضِيفُ فوجوداتها ٢١ كما هي وجوداتها كذلك كلماتها، وبالجمله إذا أُضيف الوجودات - إليه تعالى - كانت

الكلّ لإعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون ، وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات ، وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله وجلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهار لفضائل المحمود وفواضله ، فما ورد في الكتاب الكريم الالهى ، من حمد الأشياء وتسييحها محمولان على ما هو حقّ الحمد والتسبيح وحقيقتهما ، لا على مجرد دلالتها بحدوثها أو بامكانها على أنّ لها مؤثرا ، كما قال به المتكلّمون . ٦

غُرَّرُ فِي الْإِرَادَةِ

- قد عرفت بتعريفات شتّى أرجحها ما أشرنا بقولنا : * عَقِيبَ دَاعٍ - المضاف نصب على الظرفيّة لقولنا «شوقا» ودَرَكِنَا - بدل من داع - والنملايِمَا - مفعول دركنا - * وَشَوْقا مُؤَكَّدًا إِرَادَةً - مفعول سِمَا - .
- وتفصيله أنّ الإرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هو إدراك الشئ الملام إدراكا يقينيا أو ظنيا أو تخييليا موجبا لتحريك الأعضاء ، لأجل تحصيل ذلك الشئ ، * وَفِيهِ تَعَالَى عَيْنُ الدَّاعِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ عِلْمِهِ الْعَنَائِي * نِظَامَ خَيْرٍ - مفعول علمه - هُوَ ، أى علمه عَيْنُ ذَاتِهِ ، فالداعى والغرض من الإيجاد ذاته ، * إِذْ - تعليلي - لَيْسَ فِيهِ تَعَالَى حَالَةً مُنْتَظَرَةً * حَصَلَهَا ، أى حصل تلك الحالة له تعالى مُنْفَصِلٌ تَصَوُّرُهُ ، أى تصوّره الواجب * فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلٌ مُدْرِكٌ - بصيغة الفاعل - لأنّ ذاته حاضر لذاته ، لاهيّة له فضلا عن المادّة والموضوع . وما ينال المدارك بوجودات منشئة يناله بمدرك واحد جمعي ، هو ذاته المتعالية ، * أُنْتَمَ إِذْرَاكَ - مفعول مطلق - لأنّ علمه حضوري ذاتي تفصيلي بغيره فكيف بذاته لِأَبْهَى مُدْرِكٍ - بصيغة المفعول - لكونه غير متناه في البهاء والجمال شدة بما لا يتناهى . وحيث ذاته كذا ، فهو * مُبْتَهَجٌ بِذَاتِهِ ، وعاشق لذاته ، بِنَهْجَةٍ * أَقْوَى وبنحو أتم ، فإنّ تماميّة الأبتهاج والعشق تدور على تماميّة هذه الأشياء ، وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بِنَهْجَةٍ . شروع في بيان إرادته للآثار فهو * مُبْتَهَجٌ بِمَا ، أى بأثر يصير ذلك الشئ مَصْدَرَهُ * مِنْ

حَيْثُ أَنَّهُ - عابِد إلى كلمة «ما» - يَكُونُ أَثَرُهُ أَثَرًا * كَرَابِطٍ لِأَشْيَاءٍ بِإِسْتِقْلَالِهِ ، *
 لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى حَيَاتِهِ ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثر كعكس يكون آلة
 ۳ لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أو العشق ، أو الرضا ، أو ما شئت فسمه بالمؤثر ابتهاجا
 بالأثر بما هو أثر تبعاً ، فكان * رِضَائُهُ بِالذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ بِالْفِعْلِ - متعلق بقولنا
 رِضَاً تَبَعاً * وَذَا الرِّضَا ، وهذا الابتهاج إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَى وقدر وأمضى الأمور
 ۶ بآن الداعي والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى .

غُرٌّ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَ وَالْغَرَضَ مِنَ الْإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى

* تَنْظِيمُكَ النُّعُولِ - مفعول - لَوَانْفَرَضَ حال كونك * تَدْرِي
 كَمَالَ الْحَقِّ وَتَمَامِيَّتِهِ الَّتِي هِيَ حَقِيقَةُ ذَاتِهِ ، فعند ذلك كَانَ ذَا الْكَمَالِ وَالْجَمَالِ هُوَ
 الْغَرَضُ لَكَ فِي تَنْظِيمِ ذَلِكَ النِّظَامِ الْكَلِّي ، * فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ تَعَالَى ،
 ۱۲ وَهُوَ سُبْحَانَهُ * مُنَظَّمٌ تِلْكَ الْأُمُورَ الْكَلِّيَّةَ وَالْعَوَالِمَ الطَّوَلِيَّةَ وَالْعَرْضِيَّةَ فَوْقَ التَّمَامِ ، -
 الظَّرْفُ خَبَرٌ مُقَدَّمٌ لِقَوْلِنَا : - عِلْمُهُ فَيَعْلَمُ كَمَا لَهُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَتُهُ ، عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ،
 فعند ذلك * كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِإِيجَادِ وَالْفِعْلُ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فَعِلَهُ - مفعول
 ۱۵ لِقَوْلِنَا : قَدْ عَلَّلَا .

هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله : « ولو انَّ إنساناً عرف الكمال
 الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ وَاجِبِ الْوُجُودِ ، ثُمَّ كَانَ يَنْظُمُ الْأُمُورَ الَّتِي بَعْدَ عَلَى مِثَالِهِ حَتَّى كَانَتْ
 ۱۸ الْأُمُورُ عَلَى غَايَةِ النِّظَامِ ، لَكَانَ الْغَرَضُ بِالْحَقِيقَةِ وَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْكَمَالُ ،
 فَانْكَانَ وَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ هُوَ الْفَاعِلُ ، فَهُوَ أَيْضاً الْغَايَةُ وَالْغَرَضُ » انتهى .
 وَأَيْضاً * لَوْ كَانَ الْإِلَهَ الَّذِي فِيْنَا شَاعِراً بِذَاتِهِ * لِيَدَاتِهِ ، أَى لِأَجْلِ
 ۲۱ ذَاتِهِ لِلْفِعْلِ - متعلق بقولنا : - كَانَ مَصْدَرًا .

وهذا أيضاً ذكره في التعليقات بقوله : « ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة
 لا لأجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنها صادرة عن ذاتها والأرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته « انتهى . * بَلْ يَفْعَلُ التَّذَادُ شُرُوعَ فِي بَيَانِ أَنَّ ٣
الفاعل والغاية في كل موضع لهما نحو اتحاد ، وإنَّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرد الفرض ، إذْ علَّةُ غَائِيَّةٍ * مُعْطِيَّةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةٌ كَمَا قَالُوا : « إِنَّ الْعِلَّةَ ٦
الغائية فاعل الفاعل بما هو فاعل » ، * فَكُلُّ ، أى كلَّ فاعل السبب الغائى فيه ، أى في ذاته كماناً ، فالعطشان الذى يطلب الرى * رِيَّانَ قَامَ بِنَفْسِهِ الرَّى ، ذِهْنًا وَهُوَ ابْتَغَى رِيَّانًا عَيْنًا ، فالريَّان يطلب الريَّان .

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ

في

أَفْعَالِهِ تَعَالَى

غُرَّرَ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتٍ لِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى

* **الْفِعْلُ** - بمعنى المفعول - إما أن يكون مسبوقاً بالمادة والمدة وهو الكائن ، وإما ١٢
أن لا يكون مسبوقاً بشيء منهما وهو المبتدع ، وإما أن يكون مسبوقاً بالمادة دون المدة وهو المخترع ، وإما عكسه فاحتمال في بادى النظر غير متحقق في الخارج وإليها أشير بقولنا :
إِنْ يَسْبِقُ هَيُولَى - مفعول يسبق - ومعلوم أنه إذا سبق الهیولی سبق المدة أيضا فهو ١٥
مُبتَدَعٌ ، كالعقول والنفوس المجردة * وَمَعَ لُحُوقِ لِلْهَيُولَى فهو كائِنٌ ، كالعناصر والعنصریات وَمُخْتَرَعٌ ، كالفلک والفلكیات * لِلْمُدَّةِ الْكَائِنِ أَيْضًا ، أى كما للهیولی قَدْ لَحِقَ * بِذَلِكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدْ افْتَرَقَ ، فإنَّ المخترع غير مسبوق ١٨
بالمدة ، بل المدة مقدار حركته المتأخرة عن جسمه طبعاً .

* **بَتَمَّ** - متعلق ببنى - وهو ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ، أو ناقص وهو ٢١
بخلاف التام ، والناقص إما مكتفٍ إن اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذاتية في خروجه من النقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها ، ومن هذا القبيل نفوس الأنبياء

بحسب الفطرة، وإما بعد الاستكمال فربما صاروا من التام ، * أَوْغَيْرُهُ ، أى غير مكتفى
 إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمل خارج كالعنصريّات
 ونفوسها الغير المؤبدة **الْفِعْلُ كَذَلِكَ أَيْضاً يَفْسَى .**

٣

* **وَأَيْضاً الْفِعْلُ مُحَرَّكَ فَقَطْ ،** أى غير متحرك كالعقول النورية ، فإنها
 محرّكة للنفوس كتحرّيك المعلم للمتعلم والمعشوق للعاشق ، * **أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ** غير
 محرّك لشيء كالجسم بما هو جسم والهيولى أو ما اختلط منها ، أى محرّك من وجه
 ومتحرك من وجه كالنفوس والطبائع .

٦

* **كَذَلِكَ ،** تقسيم رابع للفعل بأنه إما شيء من لاشيء كالأجسام ، فإنها خلقت
 من المادّة الأولى وهى التلا شيء يعنى لاشيئية فعلية لها ، فإنها قوّة محضة وقوّة الشيء بما هى
 قوّة الشيء ليست بشيء ، أو شيء من شيء كالنفوس من العقول ، أو * **لَا هُوَ مِنْ**
 شيء أى شيء لا من شيء ، كالعقول ، ويمكن أن يكون شيء من شيء كالموالييد من
 الأمّهات ، إذ المتعارف أذخال كلمة «من» على مادّة الشيء ، والعقول ليست مادّة للنفوس
 فيكون النفوس المجردة من شيء لا من شيء .

١٢

وإذا عرفت هذه فاعرف ان **إِيَّاهَا عَنَّا وَعَنْهَا عَبَّرُوا بِالْمُجِسِّمِ وَالنَّفْسِ وَ**
عَقْلٍ ذِي سَمَكَةٍ ، أى رفعة مما هو الأكثر تداولاً فى لسان المشائين * **وَجَبَرُوتٍ**
 هو عالم العقول و**مَلَكَوَتٍ** بالمعنى الأعم وهو عالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخص ،
 هو عالم المثال ، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً و**مَلَكَوَتُكَ مِنْ** «الصفات صفات والسابقات
 سبقا والمدبرات أمرا» مما هو الأكثر تداولاً فى لسان الشريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ**
الْإِسْفَهَبِدِ من النفوس الفلكية والأرضية والمظاهير من الأجسام الفلكية
 والعنصرية ، بل الأشباح المثالية * **لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَنُورِ قَاهِرٍ** من عالم العقل مما هو
 الأكثر تداولاً فى لسان الإشراقيين ، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً فى لسان الإشراقيين
 الاسلام ، وأما حكماء الإشراق غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ
 العلوية والسفلية كما فى كتاب حكمة الإشراق * **كُلُّ** من الألفاظ المساوقة من كل لسان

٢١

كالنور القاهر والملوك المقرب والجبروت والعقل لِمَعْنَى وَاحِدٍ يُشِيرُ ، وقس عليه
الباقى ، بل الكلّ دالات على معنى واحد حقيقى هو معنى المعانى ومقصد المقاصد :
الكلّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ الْمَعْنَى ٣
بِمَا مَنْ هُوَ لِقُلُوبٍ مِغْنَطِيسُ
* وَ كَمَا فِي تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ .

غُرِّرُ فِي أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالَى إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

أى الأشرف فالأشرف إلى الأخس الذى ينتهى به السلسلة النزولية ، * إِذِ الْعِنَايَةُ ٦
قد علمت معناها اقْتَضَتْ وَجُوداً ، أى وجود الأفعال * فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ
والتَّرتِيبِ جُوداً ، أى إفادة بلا عوض ولا غرض * قَاهِرٌ أَعْلَى ، أى العقول الطولية
بالتَّرتِيبِ ثُمَّ فَاضَ مُثَلٌّ ذِي شَارِقَةٍ نوريّة ، أى الطبقة العرضيّة من العقول ، أعنى ٩
القواهر الأذنين بلسان الأشراف كما سيجىء ، * فَتَنَفَّسَ كُلٌّ ، أى ثم فاض نفس
الكلّ ، والمراد بها هيئتها جملة النفوس المحركة للسموات لانفس الأطلس فقط كما مرّ ،
ثم فاض مُثَلٌّ مُعَلَّقَةٌ ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ، * فَالطَّبَعُ أى ففاض ١٢
طبع الكلّ ، فَالْصُّورَةُ ، أى ففاض الصُّورة الجسميّة المطلقة فَالْهَيُولَى ، أى ففاض
الهيولى * وَاخْتَتَمَ الْقُوسُ بِهَا ، أى بالهيولى نُزُولاً ، فهذا هو القوس النزولى ، وفى
مقابله القوس الصُّعودى مراتبه كمراتبه ، ويقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك « كَمَا ١٥
بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » لكن النزول من الأشرف فالأشرف والصُّعود من الأخس فالأخس ،
بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخس .

غُرِّرُ فِي إِنْبَاتٍ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ ١٨

* عَقْلاً وَنَقْلاً كَمَا - تامة - عَقْلٌ ، أمّا الدليل العقلى ، فكثير منه ما أشرنا
إليه بقولنا إذ بَدَأَ وَتَقَرَّرَ أَنَّهُ * لَا يُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلَّا وَاحِداً ، * فَذَلِكَ الْوَاحِدُ
الصَّادِرُ عَنِ الْمَصْدَرِ الْوَاحِدِ إِمَّا نَفْسٌ أَوْ عَرَضٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ الْهَيُولَى وَلَوْ فَرَضَ ٢١

ذلك الواحد الصّادر * نَفْسًا وَهَيْئَةً ، أى عرضا ، لزم أن يكون بِلَا جِسْمٍ فَعَمَلٌ ذَلِكَ
 الواحد المفروض أحدهما والتّلازم باطل . لأنّ النّفس محتاجة في فعلها إلى الجسم ، والعرض
 محتاج في ذاته فضلا في فعله إليه . ولو فرض عرضا نفسانيا كان محتاجا أيضا إلى الجسم
 بواسطة النّفس ، لأنّ اسم النّفس لما يتعلق تعلّقًا تدبيريًا بالجسم . وبيان التّزوم أنّ
 الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع مادونه ، فإذا كان نفسا يجب عليّته لمعلّقه ،
 وإذا كان عرضا يجب عليّته لموضوعه ، * أَوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَتَلَازَمُ بينهما بَطْلٌ ، يعنى
 لو فرض الصّادر الأوّل عنه تعالى صورة أو هيولى ، بطل التّلازم بينهما ، وقد ثبت .
 أمّا إذا كان هيولى فلائنه يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصّورة وتقدّم عليها ، وأمّا إذا
 كان الصّورة فلائنها يجب أن يكون لها استقلال في سببّيّتها للهوى ، مع أنّها محتاجة
 في تشخصها إلى الهوى ، والشّئ مالم يتشخص لم يوجد ، * وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ
 لَمَّا بَطَلَتْ وكونه جسما باطل من رأس ، لعدم كونه واحدا حيث أنّه مركّب من
 الهوى والصّورة ، ولذا لم نتعرّض له . * فَوَحْدَةُ الْمُبْدَعِ عَقْلًا مَفَارِقًا لَهُ وَحْدَةُ
 جَمْعِيَّةٍ اقْتَضَتْ ، لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقّة
 الحقيقية .

و أما الدّليل النّقلى فكقوله (ص) : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ » ، وكقول
 أمير المؤمنين على - عليه السّلام - حين سئل عن العالم العلوى : « صُورٌ عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ
 خَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَطَالَاعَهَا فَتَلَأَتْ ، أَلْقَى
 فِي هَوِيَّتِهَا مِثَالَهُ وَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ » الحديث . وفي حديث الأعرابي وحديث
 كميل في أقسام النّفس عن أمير المؤمنين على - عليه السّلام - دلالة عليه أيضا .

غُرَّرُ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

مع أنّ العقل أيضا واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ، * فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ
 لَدَى الْمَشَائِي ، وأمّا عند الاشراف فستعلم كيفية حصول الكثرة ، إن شاء الله ، فهو و

- إن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ، فإن له وجوداً ومهية ، ولوجوده إضافة إلى مبدئه ، وبهذا الاعتبار يتصف بالإمكان الذاتى ، وبوجه آخر لما كانت مجرداً ، وكل مجرد عاقل كان له تعقل لذاته وتعقل لمبدئه فحينئذ * وجوبه مبدء عقل ثانٍ جائى وإمكانه ، أى وجوده باعتبار إضافته إلى مهية مبدء الفلك الأسمى ، هذا باعتبار الوجه الأول أو عقله لمبدئه مبدء الثانى ، * وعقله لذاته مبدء للفلك الأقصى ، وهذا باعتبار وجه آخر فلإشارة إلى الوجهين عبرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقل على أن وجوبه عين تعقله لمبدئه ، فإن تعقل المجرد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهية * دَانٍ لِدَانٍ ، أى الوجه الذاتى للمعلول الذاتى ، وساميكٌ لِسَامِيكٍ . فإن الوجود المضاف إلى المهية كالظل ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف إلى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثانى الذى أيضاً نور ، وكذا التعقلان أعنى استشعاره بهاء مبدئه وجماله وجلاله ومعية القيومية به وقربه الذى هو فوق القربات منه جل شأنه ، واستشعاره مهية الإمكانية المظلمة الذات وأنانيته المحتاجة التى هى لبسية صرفة بالذات ، فيحصل من الأول العقل ومن الثانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار ، واستشعارك بنقص وآفة فيك فيحصل فى وجهك انقباض أو اسوداد .

- * وهكذا يصدر من كل عقل عقل وفلك ، فيستوفى العقول التسعة الأفلاك التسعة حتى لعاشير من العقول وصل وهو العقل الفعال المكمل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته ، وإليه مفوض كدخائبة عالم العناصر باذن الله تعالى عند المشائين كما قلنا : * وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِى الْعَنَاصِرِ حَاصِلٌ ، فذلك العاشر * بالفقر كما تقدم معطى لهيولى عالم العنصر * وبالنسبة لِنَفُوسٍ فى هذا العالم وصور ، * فليتهيولى ، أى هيولى عالم العنصر كثرة استبعاد غير متناهية ، لقبول الصور كذلك * بحركات كذلك الأفلاك السبعة الشداد ، فتلحق لقابل غير متناهى الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهى التأثير ، فيستمر نزول البركات ، وقد أشرنا به إلى كيفية صدور هذه

الكشّرات ، عن العقل العاشر مع محدوديّة جهاته .

غُرِّرُ فِي رَبْطِ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ

- ٣ * وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثًا * لَوْلَا هُ ، أى لولا حدوث سببه ، بأن كان قديماً طُول الدَّهْرِ - متعلّق بما بعده - كَانَ الْحَادِثُ الْمُسَبَّبَ لَا يَثْبُتُ هَذَا خَلْفَ . وإذا كان حادثاً فسببه أيضاً حادث وهكذا إلى غير النّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة في الوجود مترتبة وهذا هو التسلسل * لِكِنَّهُ مَعَ لَا تَنْتَاهِي السَّلسِلَةِ * تَخَلَّفُ
- ٦ عن السَّبَبِ الْقَدِيمِ مِثْلُ الْمُسَبَّبِ الْحَادِثِ الْأَصْلُ ، والحال أنّه لا بدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طرّاً إلى واجب الوجود تعالى شأنه ، وتخلّف المسبّب عن السبب غير جازٍ ، هذا أصل الشبهة .
- ٩

- وأما دفعها ، فإلحاحكماءُ قائلّة - ومقول القول هو البينان بعده - نغنى قولنا :
- * حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ فَلِكَيْ تَجَدَّدَتْ * نِسْبَتُهَا وَذَاتُهَا ، أى ذات الحركة قدّ ثَبَتَتْ إِذْ قَالُوا فِي كُلِّ حَرَكَةٍ أَمْرٌ وَاحِدٌ بَسِيطٌ مُسْتَمَرٌّ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْمُبْدِئِ وَالْمُنْتَهَى ،
- ١٢ راسم لأمر ممتدّ هو الحركة بمعنى القطع ، فذلك التّوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التّجدّد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذات أعنى ذلك الأمر البسيط المحفوظ في تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثابت ، وباعتبار نسبها
- ١٥ المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحد منها شرط لحدوث حادث وقع في زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ، ومن شيء حادث هو تلك القطعة أو ذلك الحدّ كما قلنا : * كَمَا يَثْبُتُ
- ١٨ قديم بالزمان كالعقل ، أو قديم بالذات وهو الواجب الوجود الذي ينتهى إليه سلسلة الحاجات ثبوتاً ، أى ثبات الحركة ارتبط * كَانَ لِحَادِثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ الْكُونِيَّةِ حُدُوثُهَا وَسَطٌ ، وإذا نقل الكلام الى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لا بدّ لكلّ حادث
- ٢١ من محدّد فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتّجدّد ذاتيّ للحركة ،

والذاتى لا يعقل ، فالجاءل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ، إذ قد مرّ أنّ الجعل التركيبى فيما بين الشئ وذاته أو ذاتياته باطل .

وقيل أيضاً فى ربط الحادث بالقديم غير ذّا .

فنها ما قاله صدر المتألهين - قدس سرّه - فى موضع من الأسفار بناء على ما سمعته من الحركة الجوهرية والتجدّد الذاتى فى الطبيعة : « أنّه يلزم الإنتهاء إلى 'حادث مهية أو حقيقة عين الحدوث والتجدّد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها ، لكنّ الطبايع المنقطعة الوجود التى عدمها فى زمان سابق و حركة سابقة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان : وجه عقلى عند الله ، وهو علمه الأزلى ، وصورة قضائية وليس من العالم ولها وجه كونى قدرى حادث فى خلق جديد كل يوم » انتهى ، وإلى هذا اشرنا بقولنا : وَقَدْ مَضَى فى مبحث القدم والحدوث * مَا مِنْ الْأَقْوَالِ لَدَيْنَا الْمُرْتَضَى من التجدّد الذاتى للطبيعة .

ومنها جعل المقربات والمصححات الأمور السابقة المعدة التى فى عرض الحادث ، فإنّ كلّ متلوّ معدّ لتاليه ، والتسلسل تعاقبىّ جازع عندهم ، ويمثلون بحركة الثقل الى أسفل ، فانه لا ينتهى إلى حدّ إلا ويصير ذلك الإنتهاء معدّاً لأنّ يتحرك منه إلى آخر ، والمؤثر هو الثقل وهو ثابت محفوظ فى جميع الحدود المتغيرة وبغير ذلك . « وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » .

هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض ، ويجعل الحدوث والتجدّد فى ناحية المستفيض ، فهو فى مندوحة ، وأمّا من يقول بالانقطاع فى داء عباء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى .

غُرَّرَ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيِّينَ

* إذ ذّا ، أى طريق المشائى لَدَى الشَّرْقِ ، أى حكماء لهم استيهال لإشراق النور على قلوبهم بلا وثاقٍ ، كما سيتّضح وجهه ان شاء الله .

- * أَسَّسَ أَسَّاءً آخَرَ شَيْخُنَا الْإِشْرَاقِيَّ شَهَابِ الدِّينِ السَّهَرُورِيَّ - قَدَّسَ سِرَّهُ -
 في حكمة الإشراق، * فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةٍ الْوَاحِدِ، لِحَصُولِ التَّكَثُّرِ * طُولًا وَعَرْضًا،
 ٣ أَى فِي الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ وَ الْمُتَكَافِئَةِ وَأَصْنَافِهَا أَصْغَرُ تَسْتَبْصِرُ، وَهُوَ أَنَّهُ * مِنْ نِسْبِ
 الْأَنْوَارِ الْقَوَاهِرِ الطَّوْلِيَّةِ، أَى إِشْرَاقَاتِ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ وَمَشَاهِدَاتِهَا * قَدْ وَجِدَتْ
 أَنْوَارَ قَوَاهِرُ، أَى عُقُولَ عَرْضِيَّةٍ مُتَكَافِئَةٍ، فَعِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّ * لَا يَأْخُذُ الْأَفْلَاكُ
 ٦ تَرْتِيبًا - مَفْعُولٌ بِهِ لِلْأَخْذِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ بِمَعْنَى الشَّرُوعِ، وَإِلَّا فَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ كَمُقَابِلِهِ -
 إِذَا * قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ، أَى عَالَمُ الْعَقْلِ أَخِيذًا كَمَا كَانَ فِي طَرِيقَةِ الْمَشَائِ
 الْأَفْلَاكِ آخِذَةً فِي التَّرْتِيبِ وَالصَّدُورِ، عِنْدَ مَا كَانَتْ الْعُقُولُ آخِذَةً فِيهَا، يَعْنِي بِفَيْضٍ مِنْ
 ٩ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَقْلٌ، وَمِنْ ذَلِكَ الْعَقْلِ عَقْلٌ آخَرُ إِلَى مَبْلَغٍ مُحْدُودٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ النُّوبَةُ
 إِلَى الْأَجْسَامِ، * بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النَّوْرِ تَعَالَى، وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ، * مُفِيضٌ نُورٍ
 ثَانٍ وَثَالِثٌ وَهَكَذَا إِلَى أَنْ يَحْصُلَ عَدَدٌ مَحْصُورٍ مِنَ الْقَوَاهِرِ وَالْعُقُولِ، فَيَقِفُ سِلْسِلَةُ
 ١٢ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ، كَمَا يَحْصُلُ مِنَ الشَّمْسِ فِي الشَّاهِدِ نُورٌ فِي مُقَابِلِهَا، وَ مِنْ ذَلِكَ النَّورِ
 نُورٌ آخَرٌ فِي مُقَابِلِ ذَلِكَ الْمُقَابِلِ إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى مَا لَا يَحْصُلُ مِنْهُ نُورٌ فِي الْمُقَابِلِ، لَضَعْفِهِ
 الْحَاصِلُ مِنَ الْإِصْطِكَكَاتِ وَالتَّنَزُّلَاتِ .
- * وَنُورُ الْأَنْوَارِ تَعَالَى شَأْنُهُ، شُرُوعٌ فِي بَيَانِ كَثْرَةِ الْجِهَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ الْوَاقِيَةِ لَصُدُورِ
 الْعُقُولِ فِي الطَّبَقَةِ الْمُتَكَافِئَةِ الَّتِي كُلٌّ مِنْهَا مَنْشَأٌ لَوْجُودِ نَوْعٍ طَبِيعِيٍّ فِي هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ بِأَنَّهُ
 تَعَالَى لَهَا، أَى لِكُلِّ مِنَ الْعُقُولِ الْمُرْتَبَةِ مُشَاهِدَةٌ - بِصِيغَةِ الْمَفْعُولِ - فَيَحْصُلُ مِنْ
 ١٨ شُهُودِ كُلِّ مِنْهَا لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَغَيْرِهِ بِوَسْطِ وَغَيْرِهِ عَقْلٌ فِي الطَّبَقَةِ الْمُتَكَافِئَةِ، كَمَا فِي كُلِّ إِشْرَاقٍ
 بِوَسْطِ وَغَيْرِهِ كَمَا نَذَكَّرَهُ بِالتَّفْصِيلِ عَلَى مَا قُلْنَا : * شُرُوقُهُ سُبْحَانَهُ الْعَقْلِيِّ، أَى
 لِبَسِّ بِالْحَسَنِ الْعَرْضِيِّ عَلَيْهَا وَآرِدٌ * كَذَلِكَ اشْتِعَاعُ كُلِّ نُورٍ قَوَاهِرٍ بَعْدَ نُورِ الْأَنْوَارِ
 ٢١ تَعَالَى، لَقَدْ عَلَا * يَقْبَلُ قَوَاهِرُ بِكُونِ سَافِلًا، ثُمَّ كُلُّ نُورٍ قَاهِرٍ غَيْرِ النَّوْرِ
 الْأَقْرَبِ إِلَى نُورِ الْأَنْوَارِ يَقْبَلُ الْإِشْرَاقَ * بِالْوَسِيطِ مِنْهُ تَعَالَى أَيْضًا، أَى كَمَا يَقْبَلُ

- بلا واسطة كما مرّ أن شروقه إلى آخره ، وإذا كان كذلك * فَيَقْبَلُ الْقَاهِرُ الثَّانِي مِنْهُ ،
 أى من نور الأنوار فيضاً ، أى فيض الإشراق مرتين ، * مَرْتَبَةً مِنْهُ تَعَالَى بِغَيْرِ
 ٣ وَاسِطَةٍ ، * وَمَرَّةً أُخْرَى أَقْرَبَ نُورٍ رَابِطَةٍ فِي الْبَيْنِ ، لِيَقْبَلَ إِشْرَاقَهُ تَعَالَى ، ثُمَّ *
 لِثَالِثٍ أَيْ لِقَاهِرِ ثَالِثٍ ، أَرْبَعُ مَرَّاتٍ مِنْ إِشْرَاقِهِ تَعَالَى ، اثْنَتَانِ مِنْهَا ثِنْتَانِ الصَّاحِبِ ،
 أى المرتان ، من الإشراق اللتان قبلهما الثاني من الحقّ تعالى مرةً بلا واسطة ومرةً بواسطة
 ٦ النور الأقرب ، فتنعكسان من الثاني على الثالث ، * وَاثْنَتَانِ أُخْرَيَانِ إِشْرَاقِ نُورِ الْأَنْوَارِ
 على هذا القاهر الثالث بغير واسطة ، وَإِشْرَاقِ مِنْ الْحَقِّ قَبْلَهُ نُورٍ أَقْرَبَ بِلَا وَاسِطَةٍ
 ينعكس منه على الثالث . ثُمَّ * لِرَّابِعٍ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي مَرَّاتٍ * أَرْبَعُ ثَالِثٍ
 ٩ - بِالْإِضَافَةِ اللَّامِيَّةِ - ، وَثِنْتَانِ الثَّانِي فَيَنْعَكِسُ تِلْكَ الْأَنْوَارُ السَّتَّةُ السَّائِخَةُ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ
 على القاهر الرابع * وَأَمَّا الْمَرَّةُ السَّابِعَةُ وَالثَّامِنَةُ مَرَّتَيْنِ ، أَحَدُهُمَا النُّورُ الْقَاهِرُ
 الْأَقْرَبُ ، الَّذِي هُوَ أَوْلَى رَابِطَةٍ وَثَانِيهَا نُورُ الْأَنْوَارِ الَّذِي مَرَّاناً لَهُ إِشْرَاقٌ عَلَى كُلِّ
 ١٢ بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ .

- * وَهَكَذَا سَوَانِحُ الْأَنْوَارِ قَالَ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقُ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ : «فَالنُّورُ
 الحاصل في النور المجرد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم النور السائح» . وقال
 ١٥ العلامة في شرحها : «لكنّه لا يفي بهذا الاصطلاح ، لأنّه قد يستعمله في إشراقات الأنوار
 المجردة بعضها على بعض» . * تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارٍ يَعْبُزُ الْقَوَى الْبَشَرِيَّةَ عَنْ
 الإحاطة ، وذلك لأنّ القاهر الخامس يقبل من النور السائح ستة عشرة مرةً ، ثمان مَرَّاتٍ
 ١٨ تنعكس عليه من الرابع وأربع من الثالث ومرتان من الثاني ومرةً من النور الأقرب ومرةً من
 نور الأنوار بغير واسطة وهكذا . ثُمَّ * عَمَّا يَهِي ، أى على تضاعف الأنوار السائح من نور
 الأنوار ومشاهداتها له تعالى ، قِيسٌ بِوَسْطٍ وَغَيْرِهِ - متعلّق بقولنا : * شُهُودُ
 ٢١ كُلِّ وَشُرُوقُ نُورِهِ ، أى مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عليها ، وإشراق كلّ
 عال منها على سافلها ، وهذا الإشراق وإن مرّ في قولنا : «كذا شعاع» إلى آخره ، إلا أنّ
 المقصود التفصيل بالتوسط وغيره ، وإنّما كان كلّ سافل حتى النور الأبعد الأسفل

يشاهد العالی حتى نور الأنوار، وكلّ عال حتى نور الأنوار يشرق شعاعه على السافل حتى الأبعد الأسفل .

- ٢ * إذ لا حجاب من المادة ولو احقها من الزمان والمكان وغيرهما في المُفَارِقَاتِ، ولا يحجب بعضها بعضاً * وإنّما اختصّ الحجاب المُفَارِقَاتِ للمادة ولو احقها ، * فكأن في كل من القواهر جميعُ الصُّورِ، أي الهيئات النورية التي في كل لكن فيما فوقه بنحو أعلى وفيما دونه بنحو أضعف ، وكان * كل من الكل أي منزلة كل من كل أن يكون كمجلّي الآخر، فهي كالمرآة المتعاكسات .

- هذا إشارة إلى مقال أرسطاطاليس : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى» ، ولذلك كان كل واحد منها يرى الأشياء كلها في ذات صاحبه ، فصار لذلك كلها في كلها ، والكل في الواحد والواحد منها هو الكل ، والذو الذي يسنح عليها ، لا نهاية له ، هذا كلامه .

- ١٢ غرر في تمايز الأشعة العقلية وتكثُرُها في المحلّ
العقليّ وشُعوره بها بخلاف الحسّية في الحسّ

- * ما امتازت إلا بتمايز العِلَل * أشعة حسّية ، وقعت على محلّ حسّي كاشعة سُرُج في حايط ، إذ لا يمكن تمايزها إلا بالسرج * لا يشعُرُ ذلك المحلّ الميّت ازدياداً في الأشعة ، إذ ليس بحيّ * لكن ليس كذلك إذ لبعض دون بعض فيه ، أي في المحلّ ، فأي يقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض ، ولو كان الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر ، لما كان كذلك . * أمّا أشعة لذي حيّاته أي لذي الحياة من المحلّ ، حال كونه * ليس يغيب ذاته عن ذاته * ولا لذي يحصل فيه من أعداد الأشعة العقلية سترًا ، أي يكون عالماً بذاته وبما يحصل في ذاته ، * فهو ، أي المحلّ العقليّ بهما أي بالأشعة العقلية إذ آتريد

شِعْراً، فيحصل من هذه الاشعة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النفس و صبرورتها
مثله في التجرد ومشاهدة المجردات .

غُرَّرَ فِي فِذْلِكَ مَا ذُكِرَ

٣

وهي كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية وغير ذلك . * فَكَانَ - تامة -
مِنْ كُلِّ مِشْرَاقَاتٍ ذَكَرْتُ * عَقْلٌ كَمَا كَانَ عَقْلٌ مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ -
٦ التلام الاستغراق - * فَرْدًا وَبِالْجِهَاتِ ، أى مع الجهات فرداً ومثنى - حالان من
الجهات - * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنَى ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كل
إشراق أو مشاهدة فرداً عتق ، ومنها مركبين عقل ، ومن الإشراق مع القهر شيء ، ومنه
٩ مع الحب شيء ، ومنه معها جميعاً شيء ، وهكذا . * إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ ،
بالنسبة * لِكُلِّ عَالٍ ذَا ، العالى غنى من السافل وقهراً له يُعَدُّ * فَجَاءَتْ
القَوَاهِرُ والعقول قِسْمَيْنِ مِنْ - بيان للقسمين - * أَنْوَارٍ أَعْلَى ، وهي الطبقة
١٢ الطولية بترتيب زُكَيْنٌ ، أى مع ترتيب على ومعلولى بينها غير حاصل منها شيء من
الأجسام ، لشدة نوريتها وقربها من الوحدة الحقيقية ، وقلّة الجهة الظلمانية فيها ، * وَمن
القواهر اللاتِ أَرْبَابَ الطَّلِسْمَاتِ بَدَتْ وَهِيَ * طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَأَتْ ، أى
١٥ لا تقدم ولا تأخر بالعلة بينها ، إنما هي علل الأجسام ، وهي قسمان : * مِنْهَا القواهر التي
صدرت مِنْ جِهَاتِ هِيَ الْمُشَاهَدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا القواهر التي حصلت مِنْ
جِهَاتِ هِيَ إِشْرَاقَاتِ .

١٨ وَلَمَّا كَانَ * نُورُ الشُّهُودِ كُلِّ نُورٍ شَارِقَةٍ * يَسْمُو ، أى الجهات التي هي
المشاهدات يعلو على الجهات التي هي الإشراقات . ولما كان عالم المثال أشرف من العالم
الحسى ، لأن ذلك كله حياة وشعور ، لتجرده عن المادة بخلاف هذا ، فَمِنْهُ ، أى
٢١ من نور الشهود العقول والأرباب التي بازاء المثل المعلقة * وَعَالَمُ الْحِسِّ إِلَى
الثاني ، أى العقول والأرباب التي حصلت من الإشراقات نُمِي * وَإِنْ لِأَعْلَى ،

أى الى القواهر الطولية انتمهى، كما زعمه المشائون فلميلزم * عليّة النجسم لجسم،
لأن بين علمها حينئذ ترتباً علياً ومعلولياً، فلا بد أن يكون بين أجسام الأفلاك التى هى
معاليها ترتب أيضاً، لوجوب التطابق وانتفى التلازم، لأن الجسم والجسماتى لا
يؤثر إلا بالوضع، والوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصور.

وأيضاً إن لاعلين انتسب عالم الحس فيلزم * كونه، أى كون جسم
كالفلك الحاوى من كل وجه أشرفاً من جسم آخر معلوله كالمحوى * والحال
أن فللك الشمس من الفلك الذى يحف به وهو فلك المريخ، وإن كان
* أصغر، وأما الشمس التى فيه فهو ذو شرف * فإنه الطلسم ليسهري،
وهو بالفهوية اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية، وإذا كان صاحبه أعظم الأنوار فالشمس
نفسه، ويقال له «هورخش» بالفرزوية أعظم الطلسمات، وإن الشمس * سلطان كل
كوكب منير، وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل الشدة، فإن ما
يرأى من الكواكب أكبر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار، ونسبته إلى العالم
الكبير نسبة القلب إلى البدن، فكما أن به حياة البدن كذلك بالشمس حياة هذا العالم.
وأيضاً كيف ينسب عالم الحس إلى القواهر الأعلى، * وليست فى العقل
الثاني من الجهات ما * يقبى بثامين، أى بصدور فلك ثامن كثير أنجما،
أى من حيث الأنجم، لأنها أكثر من قطرات البحار، فالأجسام كلها مستندة إلى العقول
العرضية، والطبقة المتكافئة.

١٨ غرر فى تطابق عالم الحس وعالم العقل

* فكل هذى النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة فى عالم الطبيعة،
* أظلال يلك النسب النورية والهيئات المعنوية * وصنم لزيئة وكمال جم
زبرجما فهو * كان لينور ربّه أنموذ جماً * كهذه الألوان العجيبة التى فى
رياش الطاووس، * بل كل ما يقع من الهيئات الأنيقة فى العالم المحسوس،

* وَالنُّورُ الْقَاهِرُ فِي صِنْمِهِ الْغَاسِقِ حُكْمُهُ مِنَ الْقَهْرِ وَالْحَبِّ وَنَحْوَهُمَا ، انْتَسَحَبَ
 * فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبَ ، اذْربته قد غلب عليه القهر ، * أَمَا رَأَيْتَ أَنَّ
 شَمْسًا وَقَمَرًا * نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قَدْ بَهَرَ ، * وَغَاسِقٌ غَلَبَ عَلَيْهِ حُبُّ
 وَمَا ، أَيْ غَاسِقٌ ذُلٌّ مَعَهُ ، أَيْ مَعَ الْحَبِّ ، وَالْمَعْنَى أَنَّ غَاسِقًا يَصْحَبُهُ ذُلٌّ كَزُهْرَةٍ ، فَإِنَّهَا
 كَوَكَبُ الْعَشَقِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْأُمُتَاتِ الْارْبَعَةِ الَّتِي يَصْحَبُهَا الذُّلُّ وَالانْقِيَادُ لِلْآبَاءِ السَّبْعَةِ .

٢

٦

غُرِّرُ فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَقَنَّةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ
 * وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ - تَبْعِيضِيَّةٍ - جِسْمٍ * لَدَيْهِمْ ، أَيْ لَدَى
 الْأَشْرَاقِيِّينَ مِنْ صَاحِبِ الطَّلِسْمِ ، وَقَدْ بَيَّنَّ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقِيُّ فِي الْمَطَارِحَاتِ ، وَقَدْ
 زُيِّفَ احْتِجَاجُهُ فِي مَبْحَثٍ مِثْلِ الْأَسْفَارِ وَكَذَا لَدَيْهِمْ * دُهْنُ السَّرَاجِ - مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ -
 رَبُّهُ يُجَذِّبُ لَهُ ، وَهُوَ * شِكْلًا صِنُوبَرِيًّا اعْطَى الْمَشْعَلَةَ . وَكَذَا * بِالرَّبِّ ،
 أَيْ بِالْهَامِ رَبِّ النَّوْعِ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّسَاتِ ، وَكَذَا بِالْهَامِ لِلْعَنَّاكِيبِ الْمُثَلَّثَاتِ

٩

غُرِّرُ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثُلِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ
 بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

١٢

* وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الْأَفْلَاطُونِي ، إِنَّمَا سُمِّيَتْ تِلْكَ الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ مَثَلًا ،

١٥

لِكُونِهَا أَمْثَالًا لَهَا دُونِهَا وَمِثَالَاتٍ وَأَيَّاتٍ لَهَا فَوْقَهَا ، لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَحِكَايَاتُ
 صِفَاتِهِ ، أَوْ لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسِلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلَى ، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ
 أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَحْصُلُ مِنْهُ مِثْلُهُ ، كَمَا أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَجْعَلُ النَّفْسَ مِثْلَهُ . وَإِنَّمَا نَسَبْتُ
 إِلَى أَفْلَاطُونٍ ، لِأَنَّ أَفْلَاطُونَ وَاسْتَادَهُ سَقْرَاطُ كَانَ يُفَرِّطَانِ فِي هَذَا الرَّأْيِ كَمَا فِي الشُّفَا ،
 * لِكُلِّ نَوْعٍ لَهُ فَرْدٌ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَفَرْدُهُ الْعَقْلَانِي أَيْ الْمَجْرَدُ الْمَوْجُودُ فِي عَالَمِ

١٨

الْإِبْدَاعِ غَيْرِ دَائِرٍ ، كَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ عِلْمُ الْحَقِّ تَعَالَى عَنْهُمْ وَصُورُ قَضَائِيَّةٍ عِنْدَنَا ، فَلَا تَرْدٌ وَلَا
 تَبَدُّلٌ ، * كُلُّ كَمَالٍ فِي الطَّلِسْمِ أَعْنَى الْأَفْرَادِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنْ نَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ الْمُنْحَصَرِفِ

٢١

- في العالم الطبيعي كالسما والسماءى، وزعه، أى فرقه ذلك العقل، فهو* من جهة واحدة
 ينحو أعلى جمعه، أى كل زينة وكمال فى الطلسم بنحو التشتت وبنحو التعاقب
 والسيلان، فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة. * والسر فى أن الوجود البسيط،
 ٧ مشتمل على جميع وجودات مادونه بدون انشلام فى وحدته وبساطته سوغ أخذ
 مفهومات متخالفة، وجواز انتزاعها * من الوجود الأحدى الذات، أى
 الوجود البسيط كما مضى * كالنفس الناطقة فى الذات، أى فى مرتبة ذاتها قواها
 الباطنة والظاهرة حاوية * بوحدة فى قوة، أى بجهة واحدة بسيطة فى قوة، و
 هي، أى هذه القوة هيبة، أى ذات النفس، لأمر ينضم إليها، فهي بذاتها البسيطة
 مستحق لحمل عاقل ومتوهم ومتخيل وحساس، كل على مراتبها، وذلك لأن الكل
 ٩ تفيض منها على البدن، فالقوى الظاهرة والباطنة فى هذه النشأة عشرة وفى النشأة المثالية
 أيضا عشرة لتطابق العوالم، لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة فى مثلها، ففي سمعه ينطوى
 ١٢ كل العشرة، وفى بصره أيضا ينطوى كلها، وهكذا فى كل واحد من العشرة. وفى النشأة
 العقلية أيضا توجد العشرة، وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفا، فدرك واحد هو النفس
 فى مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كل القوى الألفية، ومنتزع منه مفاهيمها ومسمى
 ١٥ لاسماها بنحو أعلى.

- * لبدن واحد - اللام صلة وقاية - كمما بها، أى بالنفس وقاية وتدبير
 استكمالى كذلك، * بكل ناسوت هي افراد طبيعية لنوعه له، أى للمثال الأفلاطونى
 ١٨ عناية وتدبير إكمالى، وتحريك غير تحركى، فكان جملة أفراد النوع كبدن له، * فلدى
 أى الأفراد الناسوتية لنوعه من المخروط، أى من نور المثال الأفلاطونى الذى فى
 التمثيل كمخروط مثل القاعدة نظرا إلى التشتت والتمدد فيها، * وذاك، أى المثال
 ٢١ بذاته بمنزلة نقطة رأس ذلك المخروط، نظرا إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة
 ليكل من كمالات الأفراد الناسوتية من نوعه وأجدة من الوجدان، ففي التمثيل هو
 كنقطة سيالة، ترسم سيلانها خطا مستقيما، والخط مثلثا قائم الزاوية، والمثلث مخروطا،

بأن تحرك على أحد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة، فتلك النقطة السيالة كأنها فعالة لذلك المخروط، ولكن بالتجافي عن مقامها وبالحركة، والمفارق لا يجوز عليه التجافي ولا الحركة.

* وَذَلِكَ، أى المثال النورى هو الأصل وذى، أى الأصنام والطلسمات
فروع، * وَذَلِكَ، أى المثال هو الكللى أى وسيع، يعنى إذا سمعت منهم أن

يقولوا رب النوع كللى، فلا تفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم، بل المراد بالكلية السعة
الوجودية والإحاطة بالأفراد الناسوتية كما يقولون الفلك كللى، ويريدون به المحيط،
إذ معلوم أنه أيضا فرد مثل كل واحد من أصنامه، والكللى نفس الطبيعة المحمولة عليه
وعليها، * وَذَلِكَ هو الممثل لهذه، أى متفق معها فى المهية، ولوازمها، كما قال به

صدر المتألهين - قدس سره - بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادياً، وبعضها
مجرداً، لأصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية، لا مجرد الممثل المناسب
لها بوجه، وان اختلافاً مهية، كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الإشراقى، على ما نسبته
إليه صدر المتألهين - قدس سره - وظنى أن الشيخ أيضاً لا يكتفى بمجرد المثالية
والانموزجية والمقصود من بعض عباراته الموهمة التنزيه عما هو من خصائص عالم المادة.

وأيضا مما تمسك به فى حكمة الاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع
النورية المجردة، والمشهور أن شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والأخس من نوع
واحد، حتى يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، فلو كانا من نوعين، لجاز أن يقال:

عدم صدور الأشرف قبل الأخس لعلّه لامتناع مهية، لكنّه - قدس سره - لم يعبأ
بهذا الشرط فى إلهيات الأسفار، وكان الشيخ الإشراقى أيضاً، لا يقول بهذا الشرط،

حيث يستدل كما سنذكر بوجود النور المدبر على وجود النور القاهر، والنفس والعقل

متخالفان نوعاً، إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحق، * وحينئذ
اختلفاً بالنقص والكمال لا بالمهية.

غُرِّرْ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمِثْلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ

- * وَبَعْضُهُمْ وَهُوَ الْمَعْلَمُ الثَّانِي فِي كِتَابِ الْجَمْعِ بَيْنَ الرَّايَيْنِ وَاتِّبَاعِهِ، يُحَرِّفُونَ
- ٣ النِّكَلِيَّةَ ، * فَأَوَّلُوا الْمِثْلَ بِالصُّورِ الْمُتَرَسِّمَةِ * فِي ذَاتِ بَارِيَّهَا، فَإِنَّ أَفَلَاطُونَ
- وَسُقْرَاطَ وَغَيْرَهُمَا قَالُوا اِكْلَ نَوْعٍ فَرْدٍ مَجْرَدٍ غَيْرِ دَاثِرٍ، وَالصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ مِنْ كُلِّ
- نَوْعٍ مَجْرَدَةٌ لَا يَتَغَيَّرُ. وَلَمَّا قَالُوا إِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا وَالصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى قُلْنَا:
- ٦ وَذَلِكَ أَيْ قِيَامُهَا بِذَاتِ بَارِيَّهَا - عَزَّاسْمَهُ - قِيَامُهَا * بِذَاتِهَا الْمَأْثُورِ عَنِ الْأَفَلَاطُونِيِّينَ، لِأَنَّهُ
- جَلَّ شَأْنُهُ - تَمَامُهَا ، لِأَنَّ عِلْمَهُ الْإِجْمَالِي الْكِبَالِي الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ كَمَا هَذَا الْعِلْمُ
- التَّفْصِيلِيُّ ، وَلَوْلَوْ حُظَّ مَسَبِّبَتُهَا عَنْهُ تَعَالَى كَمَا يُقَالُ: إِنَّهَا عَنْهُ تَعَالَى ، وَالْفَاعِلُ فِيهَا هُوَ الْغَايَةُ ،
- ٩ فَالسَّبَبُ الْغَائِيُّ هُوَ السَّبَبُ التَّمَامِيُّ ، وَإِذَا كَانَ هُوَ تَعَالَى تَمَامُهَا وَكَمَا لَهَا بِحَيْثُ أَنَّ مَا هُوَ فِيهَا
- لَمْ هُوَ ، وَشِبْثِيَّةُ الشَّيْءِ بِتَمَامِهِ وَكَمَا لَهُ لَا يَنْقُصُهُ ، فَقِيَامُهَا بِبَاطِنِ ذَاتِهَا أَشَدَّ مِنْ قِيَامِهَا بِذَاتِهَا.
- * قِيلَ وَالْقَائِلُ هُوَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ - قَدَّسَ سِرَّهُ - الْمِثَالُ صُورُ أَفْرَادِ
- ١٢ نَوْعِهِ الَّتِي فِي الْهَيُولَى لَكِنْ * بِمِمَّا هِيَ تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى ، لَا مِنْ حَيْثُ
- نَسَبَتْهَا إِلَى أَنْفُسِهَا ، وَلَا مِنْ حَيْثُ نَسَبَتْهَا إِلَى بَعْضٍ ، لِأَنَّ هَاتَيْنِ النَّسَبَتَيْنِ مَثَارُ الْكَثْرَةِ
- بِخِلَافِ النَّسَبَةِ الْأُولَى ، * حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا ، أَيْ زَمَانِيَّاتُ صُورِ الْأَفْرَادِ الْهَيُولَانِيَّةِ
- ١٥ وَالْأَزْمِنَةِ * مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا ، وَالْأَمَكِنَةِ * كَمَا لَانَ وَالنَّقْطَةِ - لَفَّ وَنَشَرَ مَرْتَبَ - فِي
- الدَّهْرِ جُمُوعَ ، تَأْكِيدَ لِلزَّمَانِيَّاتِ وَمَا بَعْدَهَا ، فَهِيَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ وَاحِدَةٌ بَاقِيَةٌ مَجْرَدَةٌ ،
- أَيْ مَسْلُوبٌ عَنْهَا أَحْكَامُ الْمَادَّةِ ، * فَالشَّيْءُ فِيهِ ، أَيْ فِي الدَّهْرِ مَعَ هَيُولَاهُ الْأُولَى
- ١٨ وَالثَّانِيَةِ اجْتِمَاعُ ، أَيْ يَرْتَفِعُ التَّعَاقِبُ وَالْغَيْبَةُ مِنَ الْبَيْنِ .
- * وَقِيلَ: الْمِثْلُ عَالَمُ الْمِثَالِ ، يَعْنِي الْمِثْلُ الْمَعْلُوقَةُ الَّتِي هِيَ بِإِزَاءِ الْأَشْخَاصِ مَعَ
- أَنَّ الْأَفَلَاطُونِيِّينَ قَائِلُونَ بِالْمِثْلِ النُّورِيَّةِ وَالْمِثْلِ الْمَعْلُوقَةِ مَعًا ، وَعَلَى * مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ
- ٢١ قَدْ حُمِلَ ، وَالْحَامِلُ هُوَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ لَمَّا صَرَّحَ الْقَائِلُونَ بِالْمِثْلِ بِكَوْنِهَا جَوَاهِرُ مَجْرَدَةٍ
- أَبَدِيَّةٍ ، قُلْنَا حِكَايَةُ عَنْهُ : * فَفِي الْعُقُولِ وَالْأَذْهَانِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ ، حَيْثُ تَحْذَفُ

عنها المادّة ولو احقها * حتّىٰ بإطلاقٍ فلا تُقيّدُ * تُحفظُ أبداً معَ تَعاقُبِ
الأفرادِ ، أى فى صنفها ، * وَجَوْهَرٌ لِلْحَمَلِ الْإِتِّحَادِيّ ، أى الجوهر الجنسّى
يحمل عليها ، ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم . ٣

أمّا الأوّل مع كونه خلاف الظاهر ، فلأنّ إرجاع الصّور المرتسمة إلى المثل و
تأويلها أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها كما لا يخفى على المنصف .

وأمّا الثّانى فلأنّ أخذ الأفراد المادّيّة منسوبة إلى المباديّ متدلّية بها يصحّ كونها
قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلىّ ، وبعبارة أخرى : هى بهذا النّظر مقام وحدتها فى
الكثرة ، لا مقام الكثرة فى الوحدة . ٦

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان . ٩

وأمّا الرّابع مع كونه خلاف الظاهر أيضا ، فلأنّ المهيّة المطلقة كلّى طبعىّ ،
والمثال النّورىّ موجود شخصيّ ، وتجريدّها بتجريد المجرّد وتعريّة المعرّى وليس واقعياً
وثباتها ووحدتها ليسا بالعدد ، وجوهريّتها ليست عينيّة ، بل ذهنيّة . ١٢

غُرَّرُ فِى قَاعِدَةِ إِمْكَانِ الْأَشْرَفِ

والتعبير بالإمكان الأشرف فى حكمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السيّد
- قدّس سرّه - مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغي ، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف
والأخسّ ، إلّا أنّ يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن . وهذه قاعدة شريفة عظيمة
الجدوى ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشّيخ الإشراقى من كلام
المعلّم الأوّل ، وقد أشرنا إلى دليلها المذكور فى الكتب المذكورة بقولنا : ١٥ ١٨

* الْمُمْكِنُ الْأَخْسُّ إِذْ - تَوَقَّيْتُ - تَحَقُّقًا * فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ

وجب أن يكون فيه ، أى فى التّحقّق سبّقاً على الممكن الأخسّ ، وإلّا فلا يخلو إمّا أن
لا يصدر أصلاً عن المبدء لا بواسطة ، ولا بلا واسطة ، وإمّا أن يصدر بواسطة الأخسّ ،
وإمّا أن يصدر مع الأخسّ ، وكلّها باطلة ، كما أشرنا بقولنا : * لِأَنَّهُ لَوْلَاهُ ، أى ٢١

لولا صدوره سابقا على الأخس إن لم يفرض عنه تعالى أصلا ، * فجهة تفضل حقا ، أى على الحق تعالى يقتضى حتى يصدر عنها ، لأن المفروض ان ذلك الأشرف ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فعلوم ان جهة المصدرية فى الواجب تعالى تبنى بذلك الأخس ، ولاتبنى بذلك الأشرف وهو محال .

* وإن أخس فاض من الواجب تعالى قبل الأشرف قبلية بالذات *
 ٦ علل الأقوى عند ذاب الأضعف ، وهو أيضا محال ، * وإن كان الممكن الأخس مع الأشرف فى الصدور كعلولى علة واحدة * فواحدا جمعا مصدر الكثير ، وقد علم استحالة ، واذا بطات التوالى ثبت أنه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثم الأخس فالأخس .

٩ ثم قولنا : * والنور الإسفهبب ، أى النفس إذ بربهن * عاينه ، أى على وجوده فالقاهر ، أى العقل أيضا كائن من الكون المطلق ، أى موجود ، إشارة إلى فرع الشيخ الإشراقى على هذه القاعدة بقوله : « والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنور القاهر أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات ، وهو ممكن ، فيجب أن يكون وجوده أولا » .

١٥ وقال العلامة فى الشرح : « وممكن لأن الجوهر المجرد ممكن ، وإلا لما وجدت النفس المجردة لكنهما وجدت ، وإمكان المجرد الأخس وهو النفس دليل على إمكان المجرد الأشرف ، وهو العقل » انتهى . وهذا دليل على أن اختلاف النفس والعقل بالنقص والكمال لا بالنوع كما مر .

١٨ وأيضاً كلما صح على الفرد ، صح على الطبيعة من حيث هى ، وكلما امتنع على الطبيعة ، امتنع على أفرادها ، ولما صح الإمكان على النفس ، صح على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا .

٢١ والحمد لله على جماله وجلاله ، والصلاة على محمد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

بالمعنى الاخص ٣/١٧

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفة الاولى ' وحكمة ما قبل الطبيعة وحكمة ما بعد الطبيعة ، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعم . ووجه التسمية بالاولى ' أن موضوعه و هو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور ، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهيّة بالاحقية ، وبالْحَقِيقَةُ أَيْةٌ مهيّة كانت وبالثانية تقدّمه بالطبع و بالثالثة تاخّره بالوضع فى التعليم والتعلّم وبالرّابع كونه أعمّ ، لانّ موضوعه الموجود المرسل الغير المقيّد بخصوصيّة ، بخلاف الإلهيات بالمعنى الأخصّ ، إذا الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصيّة الوجوب الذاتى . (سبزوارى ١٠٧)

فى الالهيات بالمعنى اخص ٣/١٧

أى المسّمات بالرّبوبيّات و با ثولوجيا فى لغة يونان . وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهيّة كما انّ مباحث النفس أشرف ما فى الطبيعيات . (هيدجى ٢٣٤)

فى الإلهيات بالمعنى الإخصّ ٣/١٧

الإلهى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالرّبوبى ، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله ، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها ، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه ، فإذا كان موضوع العلم اشرف كان هو اشرف ، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وأفعاله ، فاعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق . ووجه تسميته بالعلم الإلهى او الرّبوبى واضح . وانما سُمى بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهو الذى يبحث عن الوجود مطلقا وعن الموجود من حيث هو موجود الذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهيا لكن بالمعنى الأعمّ . ووجه تسميته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّ اسمه وأفعاله ، لانّ وجود الواجب ليس إلا هو نفسه ، ووجود الممكن ليس إلا آثاره وأفعاله ، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره و افعاله . إنَّما سَمَّیَ بالمعنی الأعمّ لاعمیّة موضوعه عن موضوع الإلهی بالمعنی الأخصّ ، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصیّة أصلاً . و موضوع الإلهی الأخصّ هو الوجود الواجبی - جلّت آلائه - فالبحث عن الإلهی الأخصّ قسم من أبحاث الإلهی الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم . (آملی ۱/ ۴۲۲)

وفیه فرائد ۴/ ۱۷

الأوّلی فی ذاته تعالی ، والثانیة فی صفاته ، والثالثة فی افعاله تعالی (هیدجی ۲۳۴)

بهر برهانه ۳/ ۱۸

«البهر» بمعنی القهر والغلبة یقال : «بهر القمر» و «قمرٌ باهر» إذا غلب ضوئه ضوء النجوم . والمراد به «بهر برهانه» هو غلبة آیاته سبحانه بحیث لا یرى معه فی الوجود شیء ، بل یصیر حال السّالك مثل ما قاله سیّد العارفين صلوات الله علیه : « ما رايت شیئا إلّا وقد رايت الله قبله ومعه » . وما قاله سلالۃ التّوحید وصفوته ، ابو عبد الله الحسین صلوات الله علیه : « الهی تعرفت فی کلّ شیء فما جهلک شیء » ولعلّ قول الجامی :

مجموعه کون را بدستور سبق	کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که ندیدیم و نخواندیم دراو	جز ذات حق و شوؤن ذاتیه حق

یلمح إلى ذاك المقام . (آملی ۱/ ۴۲۲)

وامّا إثبات صفاته ۵/ ۱۸

بقوله : «وقس علیه کلّما لیس امتنع» هنا أی فی هذه الغرر المنعقد لإثبات الذات فاستطردی ، وهو فی اللّغة مصدر «استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بین یدیه یوهمه انهزامه عنه ، ثمّ عطف علیه علی غرة وهو ضرب من المکیدة ، وفی الاصطلاح الانتقال من معنی الی معنی اخر متّصل به لم یقصد بذكر الاول التّوصّل الی الثانی . (هیدجی ۲۳۵)

وامّا إثبات صفاته هنا استطردی ۵/ ۱۸

لما عرفت من أنّ محلّ البحث عن الصّفات هو الفريضة الثّانية فذكرها في الفريضة الأولى يكون استطراداً . ولما كان صفاته الثّبوتية تعالى كلّها يرجع إلى وجوب وجوده الذي يرجع إلى وجوده تعالى فيكون مرجع البحث عن ذاته إلى البحث عن صفاته و بالعكس ، فلا غرو في ذاك الاستطراد . (آملی ۱/ ۴۲۲)

ولما كان مطلب ما الشّارحة ۵/ ۱۸

المراد بمطلب «ما» الشّارحة هو «پاسخ پرسش اوّل» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أوّل السّؤال عن الشّيء ، وهو عبارة عن شرح مفهوم اللفظ وسؤال عن مفهومه ، فالسّؤال عن الله سبحانه بما الشّارحة بمعنى السّؤال عن تفسير مفهوم لفظه وعمّا هو مسمّى بذلك الاسم وهو مقدّم على السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنى شرح اللفظ مقدّم على معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن الشّيء بما الشّارحة هو السّؤال عن مفهوم اللفظ كما إذا سئل عن مفهوم الماء من لا يعرف معناه في لغة العرب ، وإذا عرف معنى الماء ومفهومه يسئل عن وجوده الذي هو السّؤال عن هل البسيطة فمطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة كما أنّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم على مطلب «ما» الحقيقة . (آملی ۱/ ۴۲۳)

ذاته ۷/ ۱۸

مبتداء خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و«الحقّ» خبره . (هیدجی ۲۳۵)

كالظرف والمجرور ۷/ ۱۸

قد ذكرنا من كلّ طرفین طرفاً واحداً، أي كالظرف والجارّ والمجرور، وكالمجرور والجارّ، إذ هذا يقال في كليهما إلا أنّ في الثّاني أشهر . (سبزواری ۱۰۷)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ۷/ ۱۸

أي كالظرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حيث أنّ كلّ واحد من الظرف والمظروف والجارّ والمجرور إذا افترقا اجتماعاً، بمعنى أنّه إذا ذكر الظرف فقط يكون المراد الظرف والمظروف وإذا ذكر المظروف فقط يكون المراد به ايضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كلمة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، وإذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جاره، وإذا اجتمعا افترقا بمعنى أنّه إذا ذكر كلمة الظرف والمظروف والجارّ والمجرور يكون المراد من الظرف أو الجارّ هو الظرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هو المظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» أيضا كذلك بمعنى أنّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معا، وإذا ذكر لذاته وحده يكون المراد لذاته وبذاته معا، وإذا ذكرا معا يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين أيضا كذلك. (آملی ۱/۴۲۴)

فالمراد بالأول نفی الحیثیة التقييدیة ۸/۱۸

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الموجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهیة فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقييدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاص الممكن لم يحكم بأنه موجود إلا بعد ملاحظة مرجّحه وجاعله فيقال، الإنسان من حيث انتصافه بالوجود بأن تكون الحیثیة جزء للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جاعله وحصول مرجّحه موجود بأن تكون الحیثیة خارجة عن الموضوع وتعلیلا للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف في مبحث الماهیة بيان أنواع الحیثیات . (هیدجی ۲۳۵)

فالمراد بالأول نفی الحیثیة التقييدیة ۸/۱۸

أتى بـ«فا» التفريع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكرنا في المقام معاً يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن «لذاته» أيضاً هو معناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته في قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته» معنيان: فأول معني «بذاته» هو سلب الحیثیة التقييدیة عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف، المهيئات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لا مطلقاً بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحیثیة

تفیدیة مكثرة للموضوع (آملی ۴۲۴)

كما في واسطة الوجود ۱۰/۱۸

قد مرّ تحقيق ذلك في مبحث الماهية عند بيان اعتباراتها بقوله في الكلّي الطبيعيّ: «وخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطلاع التام على أقسام الواسطة في العروض وعلى تحقيق عروض التحقق بتوسط الوجود للماهية فارجع إلى شرح منظومته في المنطق عند تحقيقه وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج . (هيدجی ۲۳۵)

وبالآخر نفى الواسطة في الثبوت ۱۱/۱۸

قد تطلق الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الإثبات ، وقد تُطلق في مقابل الواسطة في العروض ، والثاني هو المراد ههنا (سبزواری ۱۰۷)

في واسطة وجود الحقّ ۱۱/۱۸

حيث انّ وجوده تعالى علّة لتحقيق الوجودات الخاصة بالإمكانية ، فوجودية الوجودات الخاصة ليست باعتبار ضمّ شيء إليها كما في المهيّبات ، بل هي موجودة بالذات لكنّها في موجوديتها بالجعل البسيط أي جعل الوجود تحتاج إلى العلّة ، فإها الواسطة في الثبوت وإن لم يكن لها الواسطة في العروض . (آملی ۴۲۶/۱)

والواسطة في العروض ۱۲/۱۸

بعبارة أخرى أن يكون لحق العارض للشيء بتوسط لحوقه لها كالسرعة والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض ، والواسطة في الثبوت أن يكون العارض معلولا لها للذات الشيء كعروض الشكل للجسم بواسطة التناهي ، لأنّ التناهي واسطة في ثبوت الشكل للجسم لا لعروضه . (هيدجی ۲۳۶)

ولكن بالعرض ۱۳/۱۸

أي يكون لذلك الشيء صحّة السلب عن ذي الواسطة ، والواسطة نفسها متصفة به في

الحقيقة و انصاف ذى الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق ، فوساطة الوجود الخاص لتحقق مهيته من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة و هي مسلوقة التحقق في ذاتها . (سبزواري ١٠٧)

كوساطة حركة السفينة ١٣/١٨

والمناسب أن يقول كوساطة السفينة ، لأن الواسطة في العروض أن يكون لحقوق العارض للشيء بتوسط لحوقه لها، ويؤيده قوله في الحاشية : « والواسطة نفسها متصفة به في الحقيقة » . (هيدجي ٢٣٦)

وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة لها ١٥/١٨

عدم كون الشمس متصفاً بالحرارة مبنياً على قول القدماء وهيئة البطلميوس من كون العلويات خارجة عن عالم العناصر وانها لاحارة ولا باردة وقد ثبت في هذه الأعصار خلافه ، وما ذكرناه في الحاشية السابقة من وساطة التعجب لعروض الضحك للإنسان من هذا القبيل لما عرفت من أن التعجب ليس معروضا للضحك كما لا يخفى . (آملی ٤٢٧/١)

قوله لان الروى ١٧/١٨

اعتذار من قوله : « العلى صفاته » وعدم أن يقول : « علّت صفاته » . (هيدجي ٢٣٦)

والمراد به حقيقة الوجود ١٩/١٨

اعلم ، ان الطرق إلى الله تعالى وصفاته كثيرة ، والذي اختاره المصنف من النظر في أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغيار ، وهو طريق الصديقين الذين استشهدوا بالحق عليه وعلى كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية ويعرفونها في أسمائه « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه » وقوله : « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » إشارة إلى هذه الطريقة كما في قوله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » إشارة إلى طريقة طائفة من المتفكرين .

فإن قلت : كيف يكون في قصر النظر الى حقيقة الوجود استشهاد به تعالى ومن الوجود ما هو متعلق بالغير محتاج احتياجاً ذاتياً .

قلت : للسّخية التي في مراتب الوجود وانه واحد وحدة حقّه والوجود المتعلق عين الرّبط وليس شيئاً على حياله على أن هذا يكفي أول الامر في مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب في مقام فعله وفيّاضيته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجی ۲۳۶)

كان واجبا ۱/۱۹

وكيف لا يكون واجبا والحقيقة المرسله من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أمّا الصّغرى فلأنّ الشّيء لا يقبل مقابله لأنّ المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود، نعم المهيّة تقبل الوجود أو العدم، ألا ترى أنّ البياض لا يقبل التّلايياض ولا السّواد بل الموضوع يقبلها . ومن ههنا قالوا بوجود الهیولی الباقية في الأحوال إذا الاتصال لا يقبل الانفصال الذي يقابله مثلاً والجسم يقبله فحدانا إلى القول بالهیولی ، وأمّا الكبرى فظاهر . (سبزواری ۱۰۸)

ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالغير ۱/۱۹

اعلم ، الإمكان في الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الإمكان في المهيّات ، إذ إمكان المهيّة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أو تساوى نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الذي هو عدم اقتضاها في مرتبة ذاتها لشيء منهما ، وإمكان الوجود بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى كونه شيئاً له الفقر إلى الغير بحيث يكون هوشياً والفقر الطّارى عليه شيئاً آخر ، بل بمعنى كونه عين الفقر والتعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلى الفقر بيانیه ، وهذا إنشاء من كونه عين الرّبط بالغير لا ذات ثبت له الرّبط بالغير . (آملی ۱/۴۲۷)

على سبيل الخلف ۵/۱۹

أى دليل الخلف، وهو الذي يبين فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدليل المستقيم قد سبق تفسيرهما في كتاب المنطق . (هيدجی ۲۳۷)

والعدم والمهية حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أن الشئ إما وجود وإما عدم وإما مهية ، والوجود الحقيقي لاثاني له من سنخ الوجود حتى يتعلّق به إذلا ميز في صرف الشئ، والشئ بنفسه لا يتشئ ولا يتكرّر والعدم نفي محض وباطل صرف، والمهية نفسها لا موجودة ولا معدومة فلا تصلح للقابلية النفس الأمرية فكيف للتعلّق الصدوري من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدليل الهادي لنا من الوجود إلى الوجوب كما يُرشدنا إلى ثبوته يُرشدنا إلى توحيده، ألا انا بصدد إثبات الذات أولاً لا الصفات . (سبزواري ١٠٨)

والاول اوثق ٨/١٩

أمّا أنّه أوثق وأخصر، فلأنّا حيث لم نتمسك باستلزام الدور والتسلسل بل بلزوم الخلف لا يتطرق النوع التي في إبطال التسلسل بالتطبيق والتضاييف والحبيثات وغيرها ولا يطول البيان، فحيث لم نتمسك بالمرتبة من الوجود لا يطول البيان بإثبات التشكيك في الوجود ولا يتطرق القدح والنقض والإبرام والإحكام، وأمّا أنّه أشرف فلأنّا تمسكنا بحقيقة الوجود التي هي خير محض ومعدن كلّ شرافة ومنبع كلّ إنافة بخلاف الثاني، إذ مرتبة من الوجود مركبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ في الشرف إلى الأول .

(سبزواري ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتألهين : «أسدّ البراهين وأشرفها أن لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدور والتسلسل .» (هيدجي ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أن جريان الدليل المذكور على سبيل الخلف أو الاستقامة في الصفات الكمالية غير واضح، ولعلّ مراده أن الصفات كالوجود في استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلم الثاني . (هيدجي ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ٨/١٩

أما انه أوثق ، فلعدم الحاجة فى تقريره إلى دعوى بطلان الدور واتسلسل حتى يحتاج إلى النظر فى الأول من حيث أنه بديهى أو نظرى محتاج فى بطلانه إلى إقامة البرهان على بطلانه ، وفى الثانى إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة فى محله و بيان سد ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه . ومنه يظهر انه أخصر لعدم الحاجة فى تقريره إلى إطالة البيان ، وإن مسافة البرهان كلما كانت أقصر كان البرهان أسد لقلة ما يرد عليه من الاعتراض لأجل قلة المقدمات .

و أما انه اشرف فلأن البرهان فيه نفس المدعى .

آفتاب آمد دليل آفتاب كگردليلت بايد ازوى رخ متاب

بخلاف الدليل الثانى ، حيث ان طريق إثبات المدعى فيه من ناحية إمكان الوجود فيكون برهاناً إيجابياً ، والأول أعنى إثبات الواجب بنفسه طريقة الصدّيقين وهو مفاد قوله تعالى : «شهد الله أنه لا اله إلا هو» ، «أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد» ، والثانى طريقة الالهيتين . (آمل ٤٢٩/١)

اى ممكن بالإمكان العام ٩/١٩

أى سلب الضرورة عن جانب العدم مع إثبات الضرورة فى جانب الوجود .
(آمل ٤٢٩/١)

ليس امتنع ٩/١٩

أى على الكون حذف بقربة الثانى . (سبزوارى ١٠٩)

تخصّص استعداد ٩/١٩

أى بدون تخصّص استعداد بتجسم وتقدّر ، فالبياض يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتجسم بل بالمزاج والامتزاج ، والشكل مثلاً يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتقدّر ، بخلاف العلم مثلاً فإنه يعرض الموجود من غير أن يصير طبيعياً أو رياضياً بل

التجسم والتكتم مانعان من العلم، فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالى^١ والبياض ونحوه ليس كماله . (سبزواری ١٠٩)

وانما عبرنا عن الصفات الكمالية بذلك ١٤/١٩

أى بانه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشيء يستعد بتقييده لأن يصير معروضاً، فإن من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعلم مثلاً فإن عروضه للوجود غير متوقف على أن يصير الوجود جسماً أو شيئاً آخر مما يتضيق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنه جسم أو شيء آخر يكون معروضاً للعلم، ولذلك يسرى العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه . بل لوسئلت الحق فالعلم بالدقة هو الوجود وإنما التباين بينهما بالمفهوم . ومن الأعراض ما يعرض الموجود بعد أن صار جسماً كالبياض مثلاً فإنه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود، والصفات الكمالية عبارة عن الأول دون الأخير . (آملی ٤٣٠/١)

فيلزم تكثر الواجب ١٦/١٩

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود، وواحد منها العلم الواجب بالذات، وثالث القدرة الواجبة بالذات وهكذا على ما هو طريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثمانية . (آملی ٤٣٠/١)

ثم ارجعن ووحدنها ١٧/١٩

وحاصله أن هذه الصفات مع الذات متحدة مصداقاً، وإنما التغير بحسب المفهوم كما يأتي تفصيله . (آملی ٤٣٠)

بل المتألهين ٢٠/١٩

أى المتوغلين في العلم الإلهي فوالثناء للمبالغة . (هيدجي ٢٣٧)

الناظر في الجسم بما هو واقع في التغير ٢١/١٩

اعلم، ان الجسم من حيث هو جسم لا يبحث عنه في علم من العلوم، ومن حيث أنه

موجود أو ممکن یبحث عنه فی الفلسفة الأولى ، ومن حیث أنه یتغیّر یبحث عنه فی العلم الطبیعی ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطبیعیّ الجسم من حیث أنه یتحرّک ویسکن . ولما كانت الحركة تدریجیّة وكان فی العلم الطبیعیّ یبحث عن أحوال الجسم من حیث أنه یتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ایضا وكان القید المذكور فی عبارة القدماء لا یشمّله غیره الشیخ الرئیس وقال : « انّ موضوع العلم الطبیعیّ هو الجسم من حیث أنه یتغیّر سواء كان تدریجیّا کالحركة أو دفعیّا کالانقلاب والکون الفساد » . (آملی ۱/ ۴۳۰)

لابدّ لها من محرّک ۲۳/۱۹

فإنّ الحركة لکونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولکونها صفة وجودیّة لابدّ لها من قابل ، ولا یكونان إلّا متغایرین لاستحالة کون الشیء فاعلا وقابلا ، فالمتحرّک لا یتحرّک عن نفسه . (هیدجی ۲۳۷)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّک ۲۳/۱۹

إذا الحركة محتاجة إلى أمورستّة ، منها هو المحرّک كما قال المصنّف فی الطبیعیّات :

دعتْ مقولةٌ وعلّتين الوقتَ ثمّ المتقابلین

والمراد بـ«المقولة» ما فیہ الحركة وبـ«العلّتين» المحرّک والمتحرّک وهما الفاعل

والقابل وبـ«الوقت» الزّمان وبـ«المتقابلین» المبدء والمنتهی (آملی ۱/ ۴۳۱)

والمحرّک لا محالة ینتهی إلى محرّک غیر محرّک ۱/۲۰

وذلك بعد اعتبار لزوم مغایرة المحرّک والمتحرّک ولو بالاعتبار ، والدلیل علی لزومها

امور : الأوّل ، انّ المحرّک إمّا الهیولیّ كما فی الحركة الجوهریّة والحركة الكميّة وإمّا

الجسم كما فی الحركة فی الآین أوفی الوضع أوفی کیف علی ما سیأتی تفصیله ، فلو كان المحرّک

نفس المتحرّک لزم ان یكون الكلّ متحرّکا ویكون حرکها إلى جهة مخصوصة ویكون

فی حال السّکون أيضاً متحرّکا . الثانی ، إنّ التّحرّیک من مقولة الفعل والتحرّک من

مقولة الانفعال فلو كان الشیء الواحد باعتبار واحد محرّکا ومتحرّکا لزم ای یكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عاليين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهو محال . الثالث ، انه يلزم على الاتحاد اتحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهو محال . الرابع ، إن الفاعل المعطى للشيء يجب أن يكون واجداً له والقابل المستفيد له يجب ان يكون فاقداً له ، فلو كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معاً وهو محال . (آملی ٤٣٢/١)

بأنها ليست طبيعية بل نفسانية ٢/٢٠

الدليل عليه في المشهور أن الطبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أن طبيعة الحجر طالبة للكون في السفلى فليست هاربة عنه أصلاً ، وطبيعة النار طالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائماً ، والفلك إذا طلب وضعاً ووصل إليه تركه .
إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كلاً من الأكوان الوسطية في مسافة حركته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطلب في الفلك عين الهرب وبالعكس ، وفي الطبائع ليس كذلك ، فالحركة الفلكية التي هي الهرب عن نقطة المشرق مثلاً عين الطلب لها والتوجه إليها .
وعندي أدلة أخرى على كون حركة الفلك نفسانية إرادية :

الاول ، ان الحياة تفيض على هذه المركبات الكيانية عن الافلاك باذن الله تعالى ومعطى الكمال ليس فاقداً له ، ولهذا رخص في الشرايع أن ترفع الأيدي إليها في الدعوات .
والثاني ، ان العناصر إذا تفاعلت وانكسرت صورة كيميائياتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل و تشبهت بالافلاك في الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفية واحدة بسيطة متوسطة هي المزاج ، وكلما توغلت في المتوسط والاعتدال توفرت عليها الحياة ، فإن المتوسط بين الأضداد كالحالي عنها فإذا كان المتوسط بين الأضداد الشبيه بالحالي حياً وذا نفس فكيف لا يكون الحالي عنها المشبه به حياً ذا نفس ، وإليه أشير في حديث علي (ع) في الغرر والدرر : « وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة ، إن زكيتها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوائل علمها ، وإن اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السبع الشداد » .
والثالث ، هو الحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالى قال الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » أطلق تعالى عليه الدخان والتأويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالى

یعلم انه الروح البخاری الدّخانی للإنسان الكبير كالروح البخاری للإنسان الصّغير بمقتضى تطابق العالمین، ومقابلة الكتابین. والروح البخاری فی الإنسان الصّغير مطیبة القوى المدركة والمحرّكة ومهبط الحیوة الحيوانیة وآثارها من الحسّ والحركة ولو وقعت سدة فی مجراه لم ینمّ الحسّ ولا الحركة وجعل الله تعالى قسطاً من هذا الروح فی تجاويف الدّماغ مرأی للصورّ الباطنة من جمیع المحسوسات الخمسة التّی فی الخیال من السّموات والأرض وما فیهنّ وما بینهنّ، ومظاهر للمعانی الجزئیة ومجالی لتركیبات القوّة المتصرّفة ونعم ما قبل :

چون دی در گیل دمد آدم کند وز کف دودی همه عالم کند

والحیّ هو الدّراك الفعّال وفیه المدركات والمحرّكات والمدركات. كما انّ فی النّفس المنطبعة السّماویة جمیع الصّور الفایضة علی العالم العنصریّ، وكما انّ ذلك مهبط القوی والصّور، كذلك السّماء منزل الملائكة وفیه البیت المعمور بذكر الله وعبادته. فنحن بتأیید الله تعالى لانّ تجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدّخان علی صورته، وكذا فی تطبیقات مواضعه الأخری علی الباطن، وان لا یسعه میزان المتفلسف وما یقول العارفون الشّامخ المقام انّ فی الإنسان شیئاً كالملك وشیئاً كالفلک و غیر ذلك، فهذا الروح البخاری فیهِ شیء كالفلک فی مجلویة الحیوة وتوابعها. فالسّماء دخان لكن لا دخان العناصر لأنّه مرکّب ناقص وهی سقف محفوظ وسیع شداد. « فاستقیم كما أمرت ».

والرّابع الدّلیل النّقلی کدعوات الاستهلال و غیرهما. (سبزواری ۱۰۹)

بل نفسانیة ۲/۲۰

والمباشر للمحرّكات نفس فاعلة بالإرادة فلها فی فعلها غایة. (هیدجی ۲۳۷)

بأنها لیست طبیعیة ۲/۲۰

أما انّ حركة الأفلاك لیست طبیعیة لأنّ حرکتها وضعیة وهی لانّ تكون طبیعیة لأنّ فی الحركة الطّبیعیة لا بدّ من أن یكون المهروب عنه فی الحركة غیر المتوجّه إلیه والمغايره بینهما تتحقّق فی الحركة المستقیمة حیث أنّ الحجر بطبعه یتحرّك من العلوّ إلی

السفل، ويكون العلو في حركته مهروبا عنه والسفل متوجه إليه. وأما في الحركة الوضعية فالمهروب عنه بعينه هو المتوجه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعية طبيعية. وأما أنها ليست قسرية فلوجهين: أحدهما أن الحركة القسرية إنما تتحقق في موضع يمكن أن يكون فيه الطبيعية لأنها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطبيعة وإذا لم تكن الطبيعية فلم تكن القسرية. وثانيهما عدم تصرف قاسر في الفلكيات على ما ثبت في موضعه. فإذا ثبت أن حركة الأفلاك لا تكون طبيعية ولا قسرية فتكون إرادية لاحالة. (آملی ٤٣٢/١)

اذ لا وقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيرا في كلامهم من أن العالی لا يريد السافل ولا يلتفت إليه .
(هيدجی ٢٣٨)

ولا بعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض وإلا لتشابهت الحركات . (هيدجی ٢٣٨)

لبرائتها عنها ٣/٢٠

فإن الشهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشهوة ما هي لاستبقاء النوع، وكل هذه لا يجوز على الفلك إذ لا يتحلل منه شيء حتى يحتاج إلى بدل ما يتحلل، و نوع كل فلك وفلكي منحصر في شخصه فلا يحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص .

(سبزواری ١١١)

وإلا لم ينته ٤/٢٠

وأیضا كانت حركتها مستقيمة والتلازم باطل . (سبزواری ١١١)

لأن مناط الحاجة ...

ولأن حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقية وجوده بالعدم الزماني المحقق كان ما فرض عالما بعض العالم وكان منافيا لحديث « كان الله ولم يكن معه شيء ». وإن كان بمعنى مسبوقيته بالعدم السابق في الزمان الموهوم كما قال الأشاعرة : « ان منشا انتزاعه بقاء الواجب تعالى ». فبقاؤه ليس تمديدًا مقداريًا حتى ينتزع منه الزمان. اللهم إلا أن يراد به

الحدوث التجردی وهو يؤول إلى طریق الحركة الجوهریة . (سبزواری ۱۱۱)

لابد لها من مخرج فاعلی ۶/۲۰

وهو إما واجب أو منته إليه ، وذلك لأنه لا يعقل أن يكون الفاعل في إخراجها من القوة إلى الفعل جسمانياً ، لأن تأثيرهما في شيء آخر لابد من أن يكون بتوسط الوضع ولا وضع للنفس لكونها مجردة ، ولأن النفس أقوى تجوها وأشرف وجوداً من الجسم والقوى الجسمانية ، فلا يعقل أن يؤثر الأخس في الأشرف . ولأن الجسم والجسماني من حيث هما كذلك فاقدان للعقل ولا يعقل إعطائهما العقل للنفس ، ضرورة أن معطى الكمال يجب أن لا يكون فاقد له . فالجسم أو الجسماني لا يعقل أن يكون مخرجاً للنفس عن مرتبة القوة إلى الفعل والنقص إلى الكمال . فالفاعل في إخراجها يجب أن يكون أمراً غير جسماني وهو إما الواجب أو ما ينتهي إليه دفعاً للدور والتسلسل . (آسلی ۴۳۴/۱)

وكذا لابد لها من مخرج غائي ۶/۲۰

قال المصنف - قدس سره - في حاشيته على الاسفار ما لفظه :

بيانه الإجمالي أن كل حركة طلب إرادياً كان ذلك الطلب كما في الحركات النفسانية أو كان لغير إرادة وشعور . تركيبي كما في الحركة الطبيعية وإن لم يخلو كل موجود عن شعور بسيط كما قال الله تعالى : « إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وقد قرء يفقهون بالياء أيضا . وإذا كانت الحركة طلباً فلا بد من مطلوب ، وكل مطلوب ينتهي إلى منتهى الطلبات وهو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول والحركات والأشواق والرغبات كما في الأسماء الحسنى : « يا من لا مقصد إلا إليه ، يا من لا يرغب إلا إليه ، يا من لا حول ولا قوة إلا به ، يا من لا يعبد إلا إياه » وفي القرآن المجيد : « ما دابة إلا هو آخذ بناصيتها ولكل وجهة هو موليها » .

وبيانه التفصيلي ، أن الحركات في البسائط والمركبات من الأجسام طلبات لباب - الأبواب الذي هو الإنسان وتقربات إليه ، والإنسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهي إلى التخلق بأخلاق الله تعالى ، مثلاً يتحرك الإنسان ليكون عالماً أديباً ، وإذا

كان يسعى أن يصير فقيهاً ، وإذا صار يشاق أن يغدو متكلماً ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيماً إلهياً عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ، وإذا بلغ إلى هذا المقام الذي هو عزيز المنال يبتغي أن يكون مثالتها عارفاً ربانياً متصرفاً ، ذا الرياستين ، فائزاً بالحسينين ، متخلقا باخلاق الله - جلّ جلاله - علماً وعملاً . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل ، فلا بد أن يكون هنا موجوداً تاماً بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنبه ، وثمروا الأذيال للوفود على فناء بابه ، وبذلوا الجهد بغية لاقترا به . ولذا لا يتسلّى الطالب المذكور إلا بالإتصاف بصفات مرجعه و مآبه وفي الحديث القدسي : «يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي» انتهى . (آملی ١/٤٣٥)

وأما من في طريق حدوث العالم ٩/٢٠

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا :

الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسمانيّ وهو الباري تعالى دفعاً للدور التسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعني قولهم : «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون» فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكان ضرورة ، وحينئذ فإمّا أن يكون لا بقاء فيه فهو الساكن أو منتقلاً عنه وهو المتحرك إذ لا واسطة بينهما بالضرورة ، وأمّا أنّها حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير ، ولا شيء من القديم بمسبوق بالغير ، وأمّا أنّهما مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل في المكان الثاني في مسبوقا بالحصول في المكان الأوّل بالضرورة ، والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأوّل فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل فيه بالضرورة ، وأمّا كبراه أعني ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلأنّه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً ، وحينئذ فإمّا أن يكون معه في القدم شيء من تلك الحوادث التلازمة له أو لا يكون ، فإنّ كان لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في شيء واحد وهو محال ، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث التي علم بالضرورة امتناع انفكاكها .

هذا ما قيل فى تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأول ، انّ تماميته متوقف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المجردات المعبر عنها بعالم الجبروت .

الثانى ، المنع عن حدوث الحركة والسكون بمعنى أن يكون للحركة بدو ، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، و ان كان كلّ جزء منها مسبوقا بالعدم الغير المجامع معه فى الوجود إلا انها كذلك أى على سبيل وجودها التدريجى التجددى لم يكن انقطاع لها على ما يقوله الحكماء فى حركات الأفلاك ، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كلّ جزء منها الغير العارض عليها الانقطاع ازلا وابدأ لا يستدعى محلاً حادثاً لإمكان تحقيقها فى محلّ قديم كما لا يخفى .

الثالث ، المنع عن كليّة الكبرى أعنى : « كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث » وذلك لإمكان وجود قديم لا يخلو عن الحوادث على سبيل التعاقب بمعنى كونه فى كلّ آن محلاً لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التعاقب ، فهى فى كلّ آن لا تخلو عن صورة وإن لم تكن فى آئين محلاً لصورة واحدة بل كلّ صورة من تلك الصور المرتسمة فيها آتى بمعنى انها لا تبتقى فى الآن التالى لأن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها ، ولا اشكال فى انّ هذه المرات لا تخلو عن الحوادث ولا يستلزم عدم خلّوها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدوام كذلك .

الرابع ، ان هذا الاستدلال يتمّ على تقدير دخول الحدوث فى الافتقار إلى العلّة إمّا تماماً أو شرطاً أو شرطاً وهو محال ، لأنّه لو كان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ما هو دخيل فى الافتقار إلى العلّة فى حال البقاء وهو بديهى البطلان ضرورى الاستحالة لا يتفوّه به جاهل فضلاً عن العاقل ، بل العالم على حالة - كه « اكر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها » وهذا ما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - فى المتن بقوله : « لأنّ مناط الحاجة إلى العلّة ... » (آملى ٤٣٧/١)

الخامس ، ما أفاده فى الحاشية بقوله : « ولانّ حدوث العالم إن كان ... »

من المتكلمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثّة ، وكلّ حادث مفتقر الى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسمانيّ وهو الباري - جلّ ذكره - دفعاً للدور والتسلسل . وفيه منع انحصار الموجودات في الأجسام وأحوالها ، ومنع كلّية الكبرى أنّ كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولزوم القول بأنّه لو جاز على الصّانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لاحتياجه إلى العلّة حدوثاً لبقاء ونحوها . (هيدجي ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم النّقايص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل البسيط المحيط . (سبزواري ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب ١٤/٢٠

اعلم ، أنّ للوجود مراتب : الوجود الحقّ وهو الوجود بشرط لا تعيّن ، والوجود المطلق وهو الوجود لا بشرط التّعيّن وهو فعله وأمره الواحد المعبر عنه بالكلمة النّوريّة التي أراد بها أن يقول للمشيء كن فيكون ، ورحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء وفيضه المقدّس الإطلاقي ومشيتّه التي خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها ، والوجود المقيّد الذي هو عبارة عن الوجودات الخاصّة التي هي آثاره ، وقد يعبر عن الأوّل الذي هو الوجود بشرط لا بالوجود المطلق كما في المثنوي :

ما عدمها تيم هستيها نما تو وجود مطلق وهستي ما

والمراد به سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق ، كما أنّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثّاني الذي قلنا أنّه فعله هو التقييد بالإطلاق ، وفي إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الذي هو فيضه المقدّس الإطلاقي بهذين المعنيين أي بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الذي بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، وبمعنى المرسل

والمنبسط على الأشياء المقيّد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الذي هو من مزال الأقدام، ويطلع توهّم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثّاني، وإنّهُ الوجود المنبسط على الأشياء على ما هو منبهي وحدة الوجود لدى جهلة المتصوّفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً، بل هو المجردّ عن كلّ قيد الذي يكون المطلق بمعنى المنبسط على الأشياء فعله ومشيتّه ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعلية ومحبتّه وسيدجىء في باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى'. (آملی ۱/ ۴۳۸)

لأنه إمّا التّوحيد يقتضي * ۱۶/۲

وحاصله انّ وجود الواجب - جلّ وعلا - الذي يعبر عنه بصرف الوجود تارة، وبالوجود بشرط لا أخرى، إمّا أن يقتضي بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضي كذلك الكثرة أو لاقتضاء في مرتبة ذاته بالنسبة إلى شيء منها، فعلى الأوّل فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وإنّهُ بذاته يكون كذلك. وعلى الثّاني يلزم أن لا يتحقّق مثل تلك الكثرة، إذ كلّ كثرة إذا تحقّقت لا بدّ من أن تنتهي إلى الوحدة لأنّ الوحدة مبدء للكثرة ويستحيل تحقّق الكثرة بلا تحقّق الوحدة، لكن هذه الكثرة وهي الكثرة التي تقتضيها ذات صرف الوجود لا يمكن أن تنتهي إلى الوحدة، لأنّ واحداً أيضاً صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلّما تحقّق تحقّقت الكثرة، فلو تحقّقت لزم أن لا ينتهي إلى الوحدة وهو محال. وعلى الثّالث يلزم أن يكون صرف الوجود في كثرته إذا كان كثيراً وفي وحدته إذا كان واحداً معلّلاً بالغير، لكن كون الواجب في وحدته معلّلاً بالغير محال، لاستلزامه كونه في وجوده الذي هو نفس ذاته معلّلاً، ضرورة انّ ما به الشّيء يكون واحداً هو الوجود الذي هو في الواجب نفسه فكونه في وحدته معلّلاً مستلزم لكونه في وجوده معلّلاً كما لا يخفى'. (آملی ۱/ ۴۳۹)

تركيّب أيضاً عراه ۲/۲۱

وحاصله انّهُ لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون مركّباً، والثّاني باطل لمنافاة التّركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة انّ اختلاف ذلك الواجب على فرض التعدّد

عن ذاك إمّا بالاختلاف النوعي بأن يكون كل واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، و إمّا بالاختلاف الشخصي، فعلى الأول يلزم أن يكون كل منهما مركباً من الجنس والفصل، وعلى الثاني يلزم أن يكون كل واحد منهما مركباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر في تمام الذات و من عارض شخصي يمتاز به عن الآخر، وعلى التقديرين يلزم تركيب الواجب إمّا في أصل حقيقته كما في الأول أو في تشخصه كما في الأخير .

وبعبارة أخرى، إذا كان واجب الوجود متعدداً لزم تركيب كل منهما أو خروجه عن كونه واجبا، لأنه مع فرض التعدد لو كان واجبان مثلاً واشتركا في وجوب الوجود لاحتاج كل منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكي يتم الإثنيّة، وحينئذ لا يخلو إمّا يكون ذات كل منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذات، ويكون الاشتراك في وجوب الوجود الذي يصدق عليها صدقاً عرضياً، أو يكون امتيازهما بأمر خارج عن الذات، ويكون وجوب الوجود ذاتياً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما، ولا محالة يكون لكل منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئية، والكل محال. أمّا الأول فللزوم كون كل منهما في مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كل منهما ممكن الوجود ومعرضاً للوجوب. وأمّا الثاني فللزوم تركيب كل منهما في كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كل في تفرده إلى العوارض المشخصة. وأمّا الثالث فلضرورة كل منهما مركباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر. (آملی ٤٣٩/١)

وهذا هو التركيب ٥/٢١

من شيء كالجنس وشيء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذات ومن شيء كالنوع وشيء كالعوارض المشخص إن كان المشترك تمام الذات ولزم التركيب في الشخص بما هو شخص. (سبزواری ١١١)

هو التركيب ٥/٢١

والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكل محتاج ممكن. (هيدجي ٢٣٨)

يكون الواجب في هويته معللاً ٨/٢١

لأن كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع، لأن العلة

بهويتها سابقة على المعلول و هويته وتعيينه ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وإما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في تعيينه ، والتعيين للشيء إما عين وجوده أو في مرتبة وجوده . (هيدجى ٢٣٨)

ويكون وجوب الوجود ماهية نوعية ٨/٢١

من جهة اتّحادهما فيه واختلافهما بأمر عارض . (هيدجى ٢٣٨)

لابن الكمونة ٩/٢١

المعروف بافتخار الشيء اطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة قال صدر - المتألهين : « إننى قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه » . (هيدجى ٢٣٨)

عبارة هكذا ٩/٢١

وحاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشقّ الأول من الشقوق الثلاثة في التقرير المذكور في الحاشية السابقة ، وهواننا نختار أن كلّ واحد من الواجبين ممتاز عن الآخر بنام ذاته البسيطة ، ويكون صدق واجب الوجود على كلّ واحد منهما صدقاً عرضياً لكن لا يلزم أن يكون كلّ منهما في مرتبة ذاته ممكن الوجود ، لأنّ وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضياً على نحو الخارج المحمول بمعنى أنّه ينتزع عن نفس ذاتهما كالإمكان بالنسبة إلى الممكن لا المحمول بالضميمة ، فلا يحتاج كلّ واحد منهما في وجوب الوجود إلى علّة ، ولا يلزم إمكان كلّ واحد منهما ، كما أنّ عرضيّة الإمكان للممكن بهذا المعنى أى بمعنى كونه خارج المحمول لا يخرج الممكن عن كونه ممكناً ، ولا يحوجه في إمكانه إلى علّة خارجة عن ذاته .

ولما كانت هذه الشبهة عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة المهيّة أو أصالة الوجود مع القول بتباين أفرادها كما هو مسلك المشائين والقائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود أوقعت دمدمة بينهم ووقعوا في الهرب عنها في الحيص والبيص حتّى سمّوا مبدئها بافتخار الشياطين ، ولكنّ الجواب عنها سهل على أصول الحكمة المتعالية من القول بالتشكيك في الوجود والقول بلزوم السنخية بين العلّة والمعلول على ما سنوضحه . (آملى ١٤٠/١)

قولاً عرضياً ١٢/٢١

إنّما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والشئ لا يتشئ، فلو كان ذاتياً لم يحصل التعدّد، بخلاف ما إذا كان عرضياً فإنّ ما هو الواحد شئ وما هو المتعدّد شئ آخر.

ثمّ إنّ هذه الشبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصالة المهيّة فإنّها مثار الكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيّتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية.

والثانية، القائلون بالاشتراك اللفظى فى الوجود كما لا يخفى.

والثالثة القائلون بالتباين فى الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السّنخية بينها، وإن قالوا بالاشتراك فى المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسّنخية بين العلّة والمعلول من قبيل السّنخية بين الشئ والنّى، فلا يتصور ذلك الاختلاف الذى أبداه المشكك إذ فى المشكك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزواری ١١١)

قولاً عرضياً ١٢/٢١

حاصله أنّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن فى مرتبة ذاتها بل فى مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذات فلم يكن شئ منها فى مرتبة ذاتها واجب الوجود بما هو واجب الوجود أى بنفس ذاته فقط بل مع حيثيّة أخرى هى صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأن كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقة ومرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته فى اتّصافها به ولحقوقه بها يحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون فى حدّ ذاتها ممكنة وبالجماعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجى ٢٣٨)

إنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معللاً ١٣/٢١

وحاصله أنّ وجوب الوجود إذا كان عرضياً لم يكن فى مرتبة ذاتها بل فى مرتبة

متأخّرة عن ذاتها، فلم یکن شیء منها فی مرتبة ذاتها واجب الوجود بل کلّ واحد منها مع حیثیة أخرى وهی صفة وجوب الوجود القائمة به یكون واجب الوجود، فیکون فی وجوب الوجود محیثا بالحیثیة التّقییدیة وهذا محال، لأنّ واجب الوجود إذا لم یکن بنفس ذاته فی مرتبة ذاته واجب الوجود بل کان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته فی اتّصافه بها ولحقوقها له یحتاج إلى سبب یجعلها واجب الوجود فیکون ذات واجب الوجود فی مرتبة ذاته غیر واجب الوجود. ولما كانت الجهات منحصرة فی الثلاثة حصراً عقلياً، فإن لم یکن هو فی مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة یجب أن یكون إمّا ممنوع الوجود أو ممکن الوجود ولیکنه موجود علی حسب ماهو واجب الوجود فلا یكون ممنوع الوجود فهو ممکن فی ذاته واجب الوجود بسبب الغیر وهذا خلف كما لا یخفی .
(آملی ۱/ ۴۴۱)

بمعنی المحمول بالضمیمة ومن عوارض الوجود ۱۵/۲۱

المراد من المحمول بالضمیمة هو کلّ محمول یتوقّف صحّة حمله علی موضوعه علی قیام أمر مغایر للموضوع معه کالابیض المحمول علی الجسم حیث یتوقّف صحّة حمله علیه علی قیام البیاض به، ویقابله الخارج المحمول وهو ما یصحّ حمله علی معروضه بلا توقّف فی صحّة حمله علی قیام أمر به مغایر له کالشیء مثلاً فأنّه یحمل علی الجسم مثلاً فی قولنا: «الجسم شیء» ولا یحتاج صحّة حمله علیه إلى ضمّ شیء إلى الجسم مغایر معه بل الجسم فی مرتبة ذاته مع قطع النظر عن کلّما یكون غیره، بل بحیث لا یرى إلا نفسه شی من الأشياء .
والمراد بعوارض الوجود ما یعرض المعروض فی مرتبة متأخّرة عن وجوده کالابیاض فأنّه یعرض الجسم بعد وجوده، وبالحقیقة الموضوع فی قضیة «الجسم ابیض» هو الجسم الموجود لا الجسم مطلقاً، ویقابله عوارض المهیة بمعنی عارض المعروض فی مرتبة الوجود کالوجود نفسه کالامکان والشیئیة ونحوهما . (آملی ۱/ ۴۴۲)

من عوارض الوجود ۱۶/۲۱

لأنّ مرتبة الوجود مطلقاً غیر مرتبة الماهیة بل متأخّرة عنها فی ظرف اتّصافه.

(هیدجی ۲۳۹)

من عوارض الماهية ١٧/٢١

فلم يكن معللاً .

فإن قلت : الواجب لماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية كما سبق في قوله : « والحق ماهيته انيته » فحيثية ذاته تعالى عين حيثية وجوده .

قلنا : أن مبنى الشبهة وصعوبتها على أصالة الماهية وإثباتها له تعالى وعليها معنى كونه وجوداً بحتاً أنه ذات ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضي المحمول بالضميمة والخارج المحمول وبين الذاتى فى البابين قد سلف منّا فى حاشيته عند بيانه الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكذا فى المنطق . (هيدجى ٢٣٩)

ولهذا جمع فى كلامه بين العرضية والذاتية ١٨/٢١

وحاصله أن واجب الوجود ذاتى بالنسبة إلى كل واحد منهما لكن ذاتى باب البرهان ، أى ينتزع عن نفس ذاتهما بلا احتياج إلى ضم شيء إليهما فلا يكون كل واحد فى وجوب الوجود معللاً كما أن الممكن لا يكون فى إمكانه معللاً بل هو بنفس ذاته ممكن ، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضياً خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات المتصف به ، كما أن الاجناس العالية العرضية ممكنات وإمكانها لا يستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضياً لها بمعنى المقابل للذاتى فى باب الايساغوجى الذى ليس نفس ذاتها ولا جزء منها ، وإن كان ذاتياً بمعنى الذاتى فى باب البرهان أى ينتزع عن نفس ذاتها البسيطة من دون ضم ما يغيرها إليها .

والحاصل أن وجوب الوجود بالقياس إلى كل واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتها ويحمل على كل واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتها لمكان كونه عرضي باب الايساغوجى وعدم الحاجة فى حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتى باب البرهان (آملى ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار فى دفعها كذا : انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أيّة حيثيّة كانت أو مع اعتبار ذلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثانى فلما مرّ من انّ كلّ ما لم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن فى حدّ ذاته ناقص فى حريم نفسه . و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات ، و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الدّوات متباينة المعانى غير مشتركة فى ذاتى اصلاً إلى آخر كلامه . (هيدجى ٢٣٩)

وادلّع الشّبهة ٢١/٢١

وحاصله على ماحقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أيّة حيثيّة كانت أو مع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشّقين مستحيلان، أمّا الثانى فلما مرّ من انّ كلّ ما لم يكن ذاته مجرد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهو ممكن فى حدّ ذاته ناقص فى حريم نفسه ، و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات ، وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة وأيّة جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الدّوات متباينة المعانى فى ذاتى اصلاً . و ظنّى انّ من سلّمت فطرته يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثيّة جامعة فيها لا يكون مصداقاً للحكم واحد ومحكياً عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما فى تمام المهيّة لامن حيث عوارضها المختلفة المشخصّة او كانت مشتركة فى ذاتى من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانيّة من جهة اشتغالهما على تلك الحقيقة الجنسيّة أو فى عرضىّ ، كالحكم على الثلج والعاج بالابيضيّة من جهة اتّصافهما بالبياض ، او كانت تلك الأمور المتباينة متفقة فى أمر خارج

نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه ، أو كانت متفقة في مفهوم سلبى كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لا اشتراكها في سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها ، وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية ، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بدّ هناك ممّا به الإتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين : أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادة ، والآخر يجرى مجرى الفصل والصورة ، والتركيب بأى وجه كان ينافى كون الشئ واجب الوجود بالذات . (آمل ١/٤٤٤)

حتى أن العرض المنتزع من الأجناس العالية ٤/٢٢

الأجناس العالية بسيطة أى غير مركبة من الجنس والفصل ، ولا يلزم أن لا تكون جنساً عالياً ، ولما كان كل واحد منها بسيطاً يكون تخالف كل منها مع الآخر بتمام الذات حيث لا جزء له حتى يكون مشتركاً بينهما لى يكون التخالف بجزء آخر منه فيكون التخالف بتمام الذات ومع تخالفها بتمام الذات ينتزع عن الأجناس التسعة العرضية عنوان واحد وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضياً لأنه من العروض وتكون عرضية كل واحد منها من ناحية وجوده ، فإن مهية العرض من حيث مهيته ليست عرضاً أى محتاجاً إلى الموضوع لكون مهية السواد مثلاً معقولة بلا تعقل موضوع معها ، فهى من حيث نفسها متحققة فى الذهن وإنما يحتاج فى وجودها الخارجى إلى الموضوع ، ولما كان الوجود خارجاً عن المهية وعارضاً عليها كانت عرضيتها من ناحية أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فى الموضوع الذى هو جهة الاشتراك بينها . (آمل ١/٤٤٤)

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل ٥/٢٢

یعنی اختلاف الأجناس العالیة العرضیة بتمام ذاتها وانتزاع العرضیة منها من جهة اشتراكها فی العروض والحلول الذی خارج عن حقیقتها، نظیر ما فرضه ابن كمونه من واجبین متخالفین بتمام ذاتهما البسیطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الذی یصدق علیهما عنده صدقا عرضیاً، فكما ان انتزاع العرضیة عن الأجناس العالیة منوط بتحقیق جهة مشتركة بینها كذلك انتزاع وجوب الوجود عن الواجبین الذین فرضه هذا الرجل أيضا یتوقف علی وجود جهة مشتركة بینهما فیلزم التركيب ولا ینقل من المهیة والوجود وهو محال (آملی ۱/۴۴۴)

انما ینتزع من جهة ۵/۲۲

خبر «ان» فی قوله: «حتی أن العرض» حاصله ان كل امور متخالفة یحكم علیها بحكم واحد، فن جهة اتفاقهما فی ذاتی او عرضی ولا یتصور الحكم علیها بامر مشترك بلا حیثیة جامعة فیها، فإذا حکمنا علی أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر اخر واعتبار جهة أخرى غیر أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتیتین فیها. (هیدجی ۲۴۰)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

الترقی من جهة أن فی السابق تجویز ان المعنون كثير لکن من جهة الاتفاق لا التخالف وهنا حصر المعنی الواحد فی المعنون الواحد. (سبزواری ۱۱۲)

بل ان سئلت الحق ۸/۲۲

اعلم ان انتزاع مفهوم واحد عن المتعدد یتصور علی وجوه :
الأول ، أن يكون المتعدد بما هو متعدد من غیر جهة مشتركة هو المنشأ للإنتراع وهذا هو الذی ادعی بداهة حکم العقل علی استحالة :

الثانی ، أن يكون المتعدد بما هو مشترك فی جهة واحدة هو المنشأ للإنتراع ويكون المنشأ مرکباً مما به الإشتراك وما به الامتیاز ولكنه من أوله إلى آخره وما به اشتراكه و ما به امتیازه يكون منشأ الانتزاع ، فمنشأ الانتزاع حیثئذ متعدد لکن جهة المشتركة

الموجودة فيه صار مصحّحاً لانتزاع مفهوم واحد عنه ، وهذا وإن كان أسهل من الأوّل لكنه أيضاً باطل لأنّ الخصوصية التي بها يمتاز كلُّ من المتعدّدين عن الآخر إمّا أن يكون دخيلاً في الانتزاع أولاً ، فعلى الأوّل فإمّا تكون خصوصيّة معيّنة لها المدخليّة أو إحدى الخصوصيّات على معنى النكرة أو الجامع بين الخصوصيّات أو مجموع الخصوصيّات ، والكلّ محال .

أمّا الأوّل فلأنّه إذا كانت الخصوصية المعيّنة كخصوصيّة زيد ممّا لها الدخّل في انتزاع الإنسانيّة مثلاً لم يصدق الإنسان على الذي فاقد لها بل له خصوصيّة أخرى كعمرو مثلاً وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلاً .

و أمّا الثّاني أعني إحدى الخصوصيّات فلأنّه لا وجود في الخارج غير وجود الخصوصيّات المعيّنة .

و أمّا الثّالث أعني الجامع بين الخصوصيّات فهو القدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيّات عن منشاء الانتزاع .

و أمّا الرّابع أعني مجموع الخصوصيّات فللزوم عدم صدق المفهوم إلّا على ما يجتمع فيه تمام الخصوصيّات المتمتعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيّات وعدم تصادقها في محلّ واحد أولاً ، ولأنّه لا وجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانياً ، ولأنّه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع هيئتها عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثلثاً .

الثّالث ، أن يكون المنشاء هو نفس جهة مشتركة بين المتعدّد وهذا هو الحقّ فيكون المنتزع واحداً ومنشأه أيضاً واحد . (آمل ١/٤٤٦)

يعني القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التّحقّق وإن اعتبرت جميع الخصوصيّات لزوم أن لا يصدق على الواحد منها ، وإن اعتبر أحديها لآعلى التّعيين فلا وجود لها لابهامها إلّا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهو المطلوب . (سبزواری ١١٢)

قدمرّ فی اوائل ۱۴/۲۲

عند نقله الأقوال فی حقيقة الوجود فی شرح قوله : « لانّ معنی واحد لم ینتزع ... » بقوله : « لوانتزع مفهوم واحد ... » . (هیدجی ۲۴۰)

إنّ الكثرة إن كانت نوعیة ۱۷/۲۲

المراد بالكثرة النوعیة هو الأنواع المتکثرة فی مقابل الوحدة النوعیة أعنی النوع الواحد ، ومعلوم انّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهیّات . (آملی ۴۴۶/۱)

فإن كانت فی الجواهر فبالمادّة ولواحقها ۱۷/۲۲

الكثرة العدديّة وتکثر أفراد نوع واحد إنّما بسبب كونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام .

المراد بلواحق المادّة فی المقام ، فما لامادّة له اولاتكون مادّته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام فلاحالة يكون نوعه منحصرّاً فی الفرد ، فالتکثر الفرديّ والكثرة العدديّة فی الجواهر منوط بالمادّة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتیام . (آملی ۴۴۶/۱)

فی توحید إله العالم ۲۱/۲۲

والمشهور فی ذلك بین المتكلّمين برهان التّمنايع المشار اليه بقوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلُ الْهِتَةِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» لعلّ المصنّف لم يتعرّضه لانه حجة إقناعیة والملازمة عادية على ما هو التّلايق بالخطابیّات وكان النّبیّ صلیّ الله عليه واله ماموراً بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم من إدراك الأدلة القطعیة البرهانیة قاصرون ، ولا یجدي معهم إلاّ الادلة الخطابیّة المبنيّة على الأمور العادية المقبولة التي یفوّها وحسبوا أنّها قطعیة ، والقرآن العظیم یشتمل على الأدلة القطعیة البرهانیة التي لا یعقلها إلاّ العالمون «ولارطب ولا یابس إلاّ فی کتاب مبین» . (هیدجی ۲۴۰)

بل فی الوجود الحقيقي ۱/۲۳

الذی مضى أنّه دلیل على الوجوب الذّاتی عند المتألّهين . ثمّ انّ هذا ترقّ إلى

التّوحيد الخاصّى ، ووجهه أنّ الوجود فى الممكنات عارية وودّعة ولم يصّر عينا ولا جزءا للمهيّات والوجود الخاصّ نسبته إلى الفاعل بالوجوب وإلى القابل بالإمكان بل ما به الإمتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزوارى ١١٢)

بل فى الوجود الحقيقى ٢/٢٣

التّرقى إشارة إلى اثبات التّوحيد الخاصّى وقد تقدّم فى مباحث الأمور العامّة أنّ فيه مسالك :

- ١- مسلّك من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا .
- ٢- من يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود .
- ٣- المذهب المنسوب إلى ذوق التّألّه .
- ٤- وحدة الوجود والموجود جميعا فى عين كثرتهما وهوما سلّكه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - . (آملی ٤٤٧/١)

أى الموجود فى نفسه ٢/٢٣

فالمهيّات ليست موجودة بنفسها ولنفسها لاحتياجها إلى الحيثيّة التقييدية والتعليلية ، والوجودات محتاجة إلى التعليلية ولانفسية لها لكونها روابط محضة كالمعنى الحرّفى (سبزوارى ١١٢)

والآن نريد ٢/٢٣

المراد بالإلهيّة هو الخالقيّة فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيّان ، والخالقيّة صفة إضافية . وأيضاً يتصوّر نفي الشّريك فى وجوب الوجود وإثباته فى الخالقيّة بأنّ أوجد واجب الوجود بالذّات ممكنا مجردا وذلك الممكن خلق العالم و يتصوّر نفي الشّريك فى الخالقيّة وإثباته فى وجوب الوجود بأنّ لم يخلق أحدهما شيئا . (سبزوارى ١١٢)

والآن نريد أن نبرهن ٢/٢٣

إذ مجرد وحدة الواجب بالذّات لا يوجب فى أوّل النّظر كون الإله واحداً .

(هيدجى ٢٤١)

أی الفاعل بالمعنی المصطلح ۳/۲۳

قد مرّ بیانه فی مبحث الفاعل . (هیدجی ۲۴۱)

لیس إلهو ۴/۲۳

خلافًا للثنویة فانهم قائلون بأنه اثنان خالق الخیر وخالق الشرّ وسیاتی دفع
شبهتهم . (هیدجی ۲۴۱)

بالمعنی المصطلح للإلهیتین ۳/۲۳

الفاعل بالاصطلاح الإلهی هو معطی الوجود والمخرج من الیس إلى الیس ، و
یقابله الفاعل بالاصطلاح الطبیعیّ وهو الذی یحرّک المادّة الموجودة من حال إلى حال
کالتجار المحرّک للموادّ الخشیّة من حالة الافتراق إلى حالة الاجتماع المعدّ لإضافة
الصّورة السّریریة علیها من واهبها ، فالجامع بین الأجزاء الخشیّة فاعل طبیعیّ ومفیض
الصّورة بعد تهیئتها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهی ، وانت تعلم إن لم تكن ذا فطانة بتراء ان ،
لامؤثر فی الوجود الا الله ، فلا فاعل سواه . (آملی ۵۴۷/۱)

فی الحسّ ۵/۲۳

متعلّق بعالمین حسّین . (سبزواری ۱۱۳)

متعلّق بقولنا : «عالمین» ۵/۲۳

یعنی انه حال عنه . (هیدجی ۲۴۱)

وانما قلنا فی الحسّ ۵/۲۳

اعلم انّ مجموع العالم من حیث هو مجموع من العقول والنّفوس والأجسام والأعراض
شخص واحد له وحدة طبیعیّة ، والبرهان قائم علی امتناع تعدّده ، والدلیل المذكور انما
یبتل تعدّد العالم الحسّی الطبیعیّ . (هیدجی ۲۴۱)

لأنّ العوالم کثیرة ۶/۲۳

مرتبة فی الطّول بعضها باطن للآخر . (هیدجی ۲۴۱)

لأننا فرضنا عالما آخر جسمانياً ٦/٢٣

البرهان على إثبات وحدة العالم متوقف على إثبات استحالة الخلاء ولزوم كون العالم كُرياً .

أما الأول أعني استحالة الخلاء وإن كان أمراً مسلماً عندهم وقد أقاموا عليه البراهين لكن المسلم عند الطبيعيين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه في علومهم الطبيعية بما لا مزيد عليه .

وأما الثاني أعني كون العالم على شكل الكرة فهو أيضاً نظريّ مبنيّ على كون العالم بسيطاً وإنّ البسيط يجب أن يكون كُرياً لكون الشكل معلولاً للجسم والشكل الكُري أبسط الأشكال حيث ليس متحصلاً إلا من إحاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص ، والجسم البسيط إذا اقتضى شكلاً يجب أن يكون مقتضاه أبسط الأشكال وكلّ ذلك أمور غير ثابتة بل الثابت في هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشيء أصلاً . (آمل ١/٤٤٨)

وأما المختصّ ٩/٢٣

أقول ، لو تخالفا بالتنوع لزم الاشتراك اللفظي في أنواع العالمين ، فإنّ النار مثلاً التي ليست لها صورة نوعيّة مسخّنة ومخفّفة مصعّدة كان إطلاق النار عليها بمجرد اشتراك اللفظ ، والتّالي باطل بالبديهة ، ولو تخالفا بالشّخص لزم كون كلّ من الفلك والفلكيّ نوعاً متكثر الأفراد ، وبيان الملازمة ظاهر وبطلان التّالي مقرر ، لأنّ كلّ فلك وفلكيّ نوعه منحصر في فرد وهذين الوجهين لم أرفي ذينك الكتابين . (سبزواري ١١٣)

وأما المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العدديّة ٩/٢٣

البرهان المختصّ بالمتخالفين بالتنوع أن يقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إمّا يكون مشتركين في لفظي القمر والنار على نحو الاشتراك الصّناعي بلا أن يكون قمر العالم الآخر جرماً مركزاً في ثخن فلكه مظلماً بذاته مستضيئاً بنور شمس عالمه ، وأنّ ناره لا تكون ذات صورة نوعيّة مسخّنة مخفّفة مصعّدة ، وبعبارة أخرى بلا

اشترک فی مسمی القمر والنار وحقیقتها ، و إمّا أن یقال بكونهما مندرجین تحت حقیقة واحدة وجامع مفهومی و إمّا تخالفهما بالشخص . والأول باطل بالبديهة ، والثانی مستلزم لتكثر افراد الفاك والفلكیات وأنواع العناصر وهو باطل .

هذا علی ما هو حرره فی الحاشية ولا یخفی ما فیہ من الوهن ، ضرورة ان بطلان الاشتراك اللفظی غیر معلوم . ودعوی البداهة فیہ غیر مسموعة ، وانحصار نوع کلّ من الفلك والفلكی فی الفرد باطل کیف وقد شاهدوا فی الهيئة العصرية لكلّ من الكواكب السیّارة أقماراً متعدّدة من اثنين إلى ثمانية . (آملی ۱/ ۴۴۹)

هذا العالم واحد لا بالاجتماع ۱۲/۲۳

ای لیست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبّات أو اجتماع العسكر من الأفراد ، وذلك لأنّ بین أجزاء العالم علاقة ذاتية لأنّها حاصلة علی الترتیب العلیّ والمعلولیّ ، فله وحدة طبيعية ذاتية . قال فی الاسفار : «والعقول والنّفوس الّتی أثبتّها الحكماء إمّا علل متوسطة لهذه الأجسام أو صورة مدبّرة لها متصرفّة فیها وإثبات مجرّدات لاتكون عللا ولامدبّرات لهذا العالم غیر معلومة الوجود ، فكلّ جسم وجسمانی ونفس وعقل منة إلى مبدءٍ واحد . . . » وبالجمله كون جملة العالم شخصاً واحداً عند الحكماء برهانی وقد صرّح به الحكيم ارسطاطاليس بأنّ العالم حیوان واحد . (هیدجی ۲۴۱)

لا بالاجتماع والاتّصال ۱۲/۲۳

معنی الاتّصال هیئتها هوالاتّصاق والانضمام ، ومراده من هذا الكلام انّ العالم وحدته لیست كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبّات . (آملی ۱/ ۴۵۰)

بل انسان كبير واحد بالعدد ۱۳/۲۳

الواحد بالعدد هو الواحد الشّخصیّ ، ویقال له الواحد بالخصوص وبالشّخص

أیضاً . (آملی ۱/ ۴۵۰)

باعتبار النفس والعقل الكلّيين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصغير في كون تشخيصه محفوظا بالروح مع التفاوت البيّن في جسده ، سيّما التفاوت الذي باعتبار الأسنان الأربعة ، وهذا على ما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السموات في عدم الخلأ إلى العناصر والعنصريّات واحتياج هذه إلى تلك في تحديد الجهات والتكوّنات واحتياج الجواهر إلى الأعراض في التشخيصات واحتياج الأعراض إلى الجواهر في التحقّقات . (سبزواري ١١٣)

باعتبار النفس والعقل الكلّيين اللّذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده أنّ العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه و فلكيّاته شخص واحد و تشخيصه محفوظ بالنفس الكلّي الذي هو المتعلّق بالعالم العلويّ والروح الذي هو العقل الكلّي الذي هو المشبه به للنفس الكلّي كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما في أجزاء بدنه من التفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة أعني السنّ الصبّي والشباب والكهولة والشّيخوخة ، و تغييرات العالم الكبير في أدواره واكواره بازاء هذا التفاوت في الإنسان في أسنانه بحسب الأمزجة ، فكما أنّ الإنسان مع تعدّد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثر أجزائه شخص واحد بروحه التي هي النفس والعقل الكلّيين اللّذين كلّ واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقّة الظليّة ، وهذا هو المراد من كونهما من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة ، فالكثرة فيها حقيقي والوحدة عارضى باعتبار وحدة روحه . (آملی ٤٥٠/١)

وباعتبار ان الوجود ١٤/٢٣

أي باعتبار أنّ وجود الكلّ واحد ، طريق آخر إلى توحيد الإله . (هيدجي ٢٤٢)

وباعتبار ان الوجود في الكلّ عين الهوية ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشخص وهو من ناحية وجوده الذي هو واحد على مسلك الفهلويّين ، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقّة الظليّة الذي يعبر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة ، ويعرضه التّعّدّد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيئات المتغيرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة بالإعتبار ولا يضر بوحدة أصلا، ووجه إلى الله الواحد حيث أنه ظلّه وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لا يعتريه الكثرة أصلا ولو بالاعتبار أيضا، ولذا قال المصنّف - قدّس سرّه -: «ولاسيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد» (آملی ۱/ ۴۵۱)

ولاسيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله الواحد ۱۵/۲۳

لا يقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام في توحيده» .

لأنّا نقول: الكلام في توحيده من حيث هو خالق العالم، وأمّا توحيده من حيث هو واجب بالذات بل من حيث هو موجود حقيقى بالذات فقد مضى والله اسم الذات. (سبزوارى ۱۱۳)

لاسيّما بالنظر إلى وجهه ۱۵/۲۳

أى مع قطع النظر عن إضافته إلى الماهيات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه إلى الربّ ووجه إلى الماهية، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبين أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار إليه في الحاشية. (هيدجى ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ۱۵/۲۳

أى على كلّ ما في الغيب والشهادة عليم لا يغيب عن علمه شيء. فيه تأكيد للمرام وإشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيات وإضافته الإشرافية إليها هو علمه الفعلى بالموجودات كما سيأتى في مبحث العلم من أنّ إضافته الإشرافية وفيضه المقدّس علم له تعالى، فإذا أحاط بكلّ شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد. (هيدجى ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد وشاهد ۱۵/۲۳

المراد بالحاضر والغائب عالم الشهادة والغيب، والمراد بالشهيد والشاهد هو العليم والعالم جىء بالشاهد بعد الشهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم في هذا

الموضع الإشارة إلى أن علمه الفعلي بما سواه هو نفس ذلك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدس الإطلاقي الذي هو علم ومعلوم وهو المحيط بكل شيء علماً وعلمه المحيط بكل شيء هو ذلك الوجود المنبسط ، فإذا أحاط بكل شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أن وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدلّ لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السموات إلى العناصر في عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السموات في تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض في التشخيصات والأعراض إلى الجواهر في التحقّقات وبه تمسّك في الأسفار . (آملی ٤٥١/١)

وشاهد ١٥/٢٣

أتى به لرعاية السّجع . (هيدجی ٢٤٢)

وأفلاكه الكلية والجزئية ١٧/٢٣

المراد بالأفلاك الكلية على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة التي للقمر وهي الجوزهر والمائل والحامل والتدوير ، وبالأفلاك الجزئية كل واحد واحد من تلك الأفلاك التي جزء من الفلك الكلي كالتدوير من القمر مثلاً . (آملی ٤٥١/١)

أحياء ١٧/٢٣

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانية . (سبزواری ١١٣)

أحياء ١٧/٢٣

سباني منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل في الفريدة الرابعة في الفلكيات عند قوله : وكلّ ما هناك حيّ ناطق ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجی ٢٤٣)

أحياء عقلا ١٧/٢٣

واستدلّوا على حيوتها وأنّ لها النفوس الناطقة المنطبعة على رأى أو المجردة على

عل ' رأى آخر أو كليهما على رأى ثالث بأنّ حركاتها إرادية على ماتقدم . (آملى ۱/ ۴۵۲)

ومتواجدون فى عشق جماله ۱۸/۲۳

من الوجد كما قلتُ :

توئى جنبش انداز درنّه سپهر بسوى توپوینده ره ماه ومهر .

(هيدجى ۲۴۳)

وعقولها المشبه بها ۱۹/۲۳

لأنّ مباشرة النفوس لحركات الأفلاك للاشتياق إليها والتشبه بها . (هيدجى ۲۴۳)

فى بعض الآثار النبويّة ۱۹/۲۳

ويستدلّ صدر المتألّهين فى غير موضع من كتبه بحجّة أخرى من الأدلّة النقليّة على حيوتها كقوله تعالى : « وكلّ فى فلاك يسبحون » المعبر بالواو والنون المختصّ بجمع ذوى العقول ، وقوله تعالى : « انّى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » . وقوله تعالى : « وأوحى فى كلّ سماء أمرها » . وقول سيّد السّاجدين فى دعاء الصّحيفة : « أيّها الخلق المطيع الدّائب السّريع » فى الخطاب إلى القمر ، وما ورد من كراهة التّخلّى على وجه الشّمس والقمر . ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شىء من ذلك على هذا المدعى . ولا يخفى انّ هذه الدّعوى مبنيّة على أصول القدماء ، وأمّا على طريق الهيئة العصرية فليس لها موضوع أصلاً . (آملى ۱/ ۴۵۲)

كذلك الشّمس فى الإنسان الكبير سيّد الكواكب والأفلاك ۲۱/۲۳

ووجه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانيّة الحقيقة المحمديّة - صلّى الله عليه وآله - لأنّها مظهرها ولاجل ذلك صارت سيّد الكواكب وفاعل النّهار . (آملى ۱/ ۴۵۲)

ولها الرّئاسة على كلّ الأجسام ۲۲/۲۳

من الأفلاك والعناصر وعليها مدارها ومن روحانيّتها يحصل الفيض إليها جميعا على

ما قاله العرفاء كما انّ على القلب مدار البدن . (هيدجى ۲۵۳)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلاثة: القلب والدماغ والكبد. فالسبعة هذه الثلاثة والرية وأوعية المنى والطحال والمرارة، وهذه السبعة في تربية السبعة السيارة، فالقلب تربيته للشمس والدماغ للقمر والكبد للمشتري والرية للعطارد والأوعية للزهرة والطحال للزحل والمرارة للمريخ. (سبزواري ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهي القلب والدماغ والكبد والرية وأوعية المنى والطحال والمرارة. قال المصنف في الحاشية: وهذه السبعة في تربية السبعة السيارة وبإزائها فالقلب تربيته للشمس ولذلك صار ذا حرارة شديدة محوجة إلى التنفس في كل آن لتبريده، والدماغ تربيته للقمر ولذلك صار بارداً ولبرودته صلح لأن يكون منبتاً للأعصاب الحاملة للقوى الحاسة، والكبد للمشتري والرية للعطارد والأوعية للزهرة والطحال للزحل والمرارة للمريخ. والتقييد بقوله: «باعتبار» لاحتمال كون الأعضاء الرئيسة باعتبار آخر وقول أشهر ثلاثة هي القلب والدماغ والكبد. (آملی ٤٥٣/١)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أن وجه الله فيه فإن وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا إن الأزمنة والزمانيات والأمكنة والمكانيات بالنسبة إلى المبادئ العالية كالآن والنقطة فكيف إلى المبدء الأول. (سبزواري ١١٣)

وله نفس عقلية ١٢/٢٤

أى نطقية مدركة للكلّيات. (هيدجى ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقل الكلّ ونفس الكلّ على العقول النبوية والنفوس الولوية في الصعودية. وهذا بين المتألهين أكثر تداولا، وفي بعض الأحاديث جعل مراتب النفس

أربعاً وسمى الرابع منها نفساً كلية الهيئة . (سبزوارى ۱۱۴)

لأنها شىء واحد ۱۵/۲۴

إنما قال الشيخ هنا شىء واحد وفى الأنفس المحركة للسموات . كأنها شىء واحد، إذ المكثرات كالمادة وإن كانت بمعنى المتعلق والزمان والمكان والجهة وغيرها هي هنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ لها المواد بمعنى الأبدان المتعلقة بوجودها . وهذا الكلام من الشيخ ظاهر فى أصالة الوجود إذ على أصالة الهيئة لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً لأنها مخالفة بالنوع عندهم ونوع كل منحصراً فى فرد . فلو كان الوجود اعتبارياً والهيئة أصيلة وهى جنبه التخالف والكثرة لم تكن كشيء واحد فضلاً عن أن تكون شيئاً واحداً . ثم إنهما الواحدة ذات الدرجات كمراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر - المتألهين: «إن العقول كمراتب شىء واحد» . (سبزوارى ۱۱۴)

لا ينافى كون الإنسان ۲۰/۲۴

بل الإنسان الكامل الحقيقى أشرف من الفلك، لأن روح الفلك متعلق بجسمه دائماً وروح الإنسان بصير مرسلاً ساقط الإضافة ومن الملك لأنه أجمع من الملك إذ قد كان جامعاً لجميع مراتب الوجود الأمرية والخلقية متعلماً لجميع الأسماء الحسنى التنزيهية والتشبيهية وصار جميع لطايفه السبع بالفعل . (سبزوارى ۱۱۴)

متدلية بعرش الله ۱/۲۵

الذى استوى عليه الرحمن المعبر عندهم بالعقل الأول إذ الكل منه كالضوء للشمس . (هيدجى ۲۴۳)

شخص من الحيوان ۱/۲۵

وإليه يشير الجاهل فى شعره :

اصناف ملائكة قواى اين تن
توحيد همين است و دگرها همه فن

حق جان جهان است جهان جمله بدن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء

وإن كان في تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالى^١ بـ«-جنان جهان» ما فيه حيث ، انّ الروح في مقابل البدن هو النفس الناطقة التي مجرد ذاتاً ومتعلّقة بالمادّة بالمعنى الأعمّ التي هي البدن بالتعلّقة التدبيري ، والحقّ - جلّ وعلا - بل عبده المقرّب الذي هو العقل الكلّيّ أجلّ من التعلّقة .

ولعلّ مراده من الحقّ هو الوجود المنبسط الذي يقال له الحقّ المخلوق به وان ضّعفه المصنّف في أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله في المصراع الأخير: «توحيد همين است ودگرها همه فنّ» لكن لا منافاة معه لانحصار التوحيد بوحدة الأمر الذي هو الوجود المنبسط لكونه ظلّاً للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملی ١/٤٥٤)

لكن لأرأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذمّ ، كقول النبیّ (ص) : «أنا أفصح الناس بيد أننى من قريش» ، وذلك لأنّ التركيب كلّها كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنى أوفر ، ألا ترى أنّ الإنسان ينبغي أن يصير عقلاً بالفعل غنياً عن القوى فضلاً عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفياً بذاته التّام . (سبزوارى ١١٥)

بل الحيوية ودرك الكليّات ٤/٢٥

أى الحيوية شرط للحيوانيّة ودرك الكليّات للإنسانية (آملی ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فباللتعدّد لأن تكون «اللام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسناً .

(هيدجى ٢٤٣)

توارد العلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاعّل . (هيدجى ٢٤٣)

فى دفع شبهة الثنوية ٨/٢٥

هى قولهم : إنّنا نجد خبرات فى العالم وشرورا مثل القحط والغلا والوباء والأمراض

والفَنّ والمَحَن ونحو ذلك ، والعقل لا يَسْتَوِغ صدور هذه الشُّرور من المبدء الخيّر المحض السَّلام الرَّحيم الغنّى عن العالمين ، فهى من مبدء شرّ يرغبه سَمَوه «أهرمن» واعتقدوا قدمه وأَنّه فاعل مستقلّ للشُّرور . وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشرايع بالشَّيْطان عن مذهبهم الباطل ، فإن الشَّيْطان ليس قديماً وإنّه مخلوق لله تعالى^۱ وليس فاعلاً مستقلاً ، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى^۱. (سبزوارى ۱۱۵)

خير ۹/۲۵

الخير هو ما يطلبه الأشياء والشرّ هو ما تنفّر عنه (هيدجى ۲۴۳) .

الخير النفسى ۱۰/۲۵

أى الذاتى والحقيقى لأنّ كلاً من الخير والشرّ حقيقى وإضافى ، والخير الحقيقى للشيء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجود ، والشرّ الحقيقى له رفع وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك ، والخير الإضافى له ما يؤدّى إلى وجوده أو كمال وجوده بما هو كذلك ، وهو قد يكون عدماً كرفع المانع من وجود الشيء أو كمال وجوده ، والشرّ الإضافى هو ما يستلزم رفع وجوده أو رفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجوداً كوجود المانع لوجود الشيء أو كماله . (هيدجى ۲۴۳)

هو أى الخير النفسى ۱۰/۲۵

اعلم إنّ كلّ واحد من الخير والشرّ بلبهى التصوّر من حيث المفهوم ، ففهوم الخير هو ما يطلبه الأشياء ومفهوم الشرّ هو ما يتنفّر عنه الأشياء ، وكلّ واحد منهما حقيقى وإضافى .

والخير الحقيقى للشيء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكلّ وجود فهو خير بذاته لأنّه حيثيّة طرد العدم ورفع القوة وعين المطلوبيّة والمحبوبيّة . والشرّ الحقيقى للشيء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله .

والخير الإضافى ما يؤدّى إلى الخير الحقيقى ، وهو قد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشرط من اجزاء العلّة لوجود المعلول وقد يكون عدماً كعدم المانع من أجزاءها فإنّه

وإن كان شرّاً بالنسبة إلى المانع نفسه لكنه خير بالقياس إلى وجود المعلول . والشرّ الإضافي هو ما يؤدّي إلى الشرّ الحقيقي " أعني عدم شيء أو عدم كماله ، وهو أيضاً قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول ، فانه وإن كان خيراً بالقياس إلى نفسه لكنه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول ، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشرط ، فعدم كلّ من المقتضى والشرط شرّ حقيقيّ " وإضافيّ معاً بالنسبة إلى نفسها وبالنسبة إلى أدائها إلى عدم المعلول ، ووجودهما خير حقيقيّ من حيث نفسها وإضافي من حيث أدائها إلى وجود المعلول . وعدم المانع شرّ حقيقيّ من حيث نفسه وخير إضافي من حيث أنه يؤدّي إلى وجود المعلول ، ووجوده خير حقيقيّ من حيث نفسه وشرّ إضافيّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول .
(آملی ١/٤٥٤)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوة وصریح النور والظهور وعین المطلوبيّة والمعشوقيّة ، الأثرى أنك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الذي هو وجودها ومقوم وجودها وقيوم حقيقتها . (سبزواری ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة . والمراد بشرّ ما هو الشرّ بمقايسة الشيء إلى ما في عرضه وإنما يكون في الأشياء الكائنة الفاسدة أي الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهي أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلاً عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتّى يكون مودياً إلى تغييرها ، ومع ذلك فليس الشرّ في الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنما يقتحم في بعضها و يكون الاقتحام في بعضها أيضاً في أوقات قليلة ، ولذلك صار الشرّ قليلاً فالشرّ في عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيراً بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف في المتن :

عناصر كحجر المثانة

بل جعل القوم أولو الفطنة

وعالم الأفلاك حقير في جنب عالم العقول الحقير بالنسبة إلى عالم الربوبية الذي لا اعتبار للشر بالنسبة إليه أصلاً لجلالته وتنزهه عنه هذا، ولو كان عالم الكون والفساد كله شراً لكان شيئاً قليلاً بالنسبة إلى كل الوجود، وكيف والسلامة فيه غالباً إذ لا يوجد هذه الشرور إلا في بعضها، ونحن نعلم أن المرض والألم وإن كانا كثيرين إلا أن الصحة والسلامة أكثر، وهذه يعلم أن الخير غالب والشر نادر. (آملی ٤٥٦/١)

فإن كل معلول ملايم لعلته ١١/٢٥

لوجود السنخية بينهما، حيث أن المعلول فيبيء علته وظلته وعكسه، وللمناسبة الذاتية بينهما صار كل واحد منهما ملايماً بالنسبة إلى الآخر، فالعلة المقتضية لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتي يستحيل أن يؤدي إلى عدمه لكي يكون شراً بالقياس إليه، والمعلول المقتضى لوجود العلة لفقره الوجودي وحاجته الذاتية يستحيل أن يكون مؤدياً إلى عدمها لكي يكون شراً بالقياس إليها، فكل من العلة والمعلول خير بالقياس إلى الآخر. (آملی ٤٥٥/١)

في بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ١٣/٢٥

فقدنا به إذلاً شرية في الأفلاك والفلكيات فكيف في عالم الفعليات والعقائيات، فإن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات كعدم البدن أو عدم صحته وعدم الفاكهة أو عدم لونها وطبعها المترقبين منها ببرد وغيره ولا تفاسد في العالم العلوي، نعم يتحقق النقص الإمكانى في جميع ما سوى الله، والنقص غير الشر إلا أن يستعمل الشر فيه مجازاً. وإنما قلنا: «في اوقات قليلة» لأن النار مثلاً إذا قيس استضرار زبدتها في جسده أو ماله إلى انتفاعاته تقويماً وتكميلاً كان كنسبة أقل قليل إلى ما لا يحصى كثرة فضلاً عن مقايسته إلى انتفاعات كل المركبات وغيرها بها. (سبزوارى ١١٥)

في اوقات قليلة ١٣/٢٥

متعلق بـ «يقتحم». قوله «وبأن الشر» عطف على قوله بـ «تقسيم» (هيدجى ٢٤٤)

فقلنا ١٥/٢٥

أى على الأول المنقول عن أرسطو، والثانى منسوب إلى افلاطون (هيدجى ٢٤٤)

أی بحسب الاحتمال العقلي ۱۵/۲۵

قبل الرجوع بالبرهان ولا فاعلوم انّ ما هو الوجود إمّا خير محض أو الغالب خيره
(هیدجی ۲۴۳)

فلم يعدّ قسماً آخر ۱۸/۲۵

أی المغلوب من كلّ منهما وإلا لكانت الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لو عدّ
المساوی منهما فی كلّ جانب قسماً علی حدة . (هیدجی ۲۴۴)

وجعل المقسم ۲۱/۲۵

هو الموجود أی ما يتصور ويحتمل قبل الرجوع إلى البرهان أن يدخل فی الوجود
كما قلنا: «بحسب الاحتمال العقلي» ولا فاعلوم انّ ما هو الواقع ليس إلا الخير المحض والخير
الغالب . (سبزواری ۱۱۵)

فيكون ۸/۲۶

أی ترك الخير الكثير (هیدجی ۲۴۴)

قوله من القسم المقابل ۸/۲۶

أی الذي شرّه كثير غالب على خيره . (هیدجی ۲۴۴/)

وما تماثلا ۱۰/۲۶

«الالف» فيه للإطلاق أول للثنائية وفي «ابطلا» للثنائية . (سبزواری ۱۱۶)

لزوم ذينك ۱۱/۲۶

أی ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجّح . (هیدجی ۲۴۴)

وجود ذين ۱۱/۲۶

أی القسمين . (هیدجی ۲۴۴)

ولم يحتجّ إلى دليل ۱۳/۲۶

كيف وبأدنى التفات يعلم أنّه يلزم من فرض وجوده الخلف، لأنّ الوجود كما
علمت طرد العدم وعين النور والمرغوبية والخير فلم يكن ما فرض شرّاً محضاً محض الشرّ.
(سبزواری ۱۱۶)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى مسئلة الوجود خير والشرّ عدم، فاخطأ من قدح فى حقهم بأنهم قنعوا بالأمثلة ولم يبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهميتها فى التوحيد، والأمثلة مثل ان قالوا فى القتل قدرة القاتل ودركه وحركة يده وحدة سيفه وقبول عضو المقتول ولينه وغير ذلك من الأمور الوجودية كلها خيرات إنما الشرّ فيه عدم حيوة المقتول بل عدم تعلق روحه بجسده، والبرد المفسد للشمار من حيث أنه كيفية وجودية وقوة فعلية لها مدخلية تامة فى تنظيم العالم الكيانى ومن وسايط جود الوجود الربانى خير وقبول الثمرة و اسودادها ونحوها خيرات، والشرّ عدم حلاوة الثمرة مثلاً وقس عليهما . (سبزوارى ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى الحكم بأن الوجود خير محض بالذات والشرّ بالذات هو العدم ضرورة جداً فإن كان فيها خفاء، فلعدم تحقق ماهية الخير والشرّ .

اقول، دعوى الضرورة فى كون الوجود خيراً محضاً صعب جداً لمن لا يرى لمفهوم الوجود مصداقاً فى الخارج ولم يضع له حقيقة سوى المعنى المصدري والمفهوم الانتزاعي البدهيّ فواضح انّ الخير المطلوب لا يكون أمراً اعتبارياً كمانبّه عليه صدر المتألهين - قدس سرّه - . (هيدجى ٢٤٤)

فقد ذكر العلامة الشيرازى ١٤/٢٦

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الكازرونى الشافعى الملقب بالعلامة عند علماء العامة صاحب التصنيفات الكثيرة، منها: شرح حكمة الإشراق، وشرح قانون الطب، وشرح أصول ابن الحاحب، وشرح مفتاح السكّاكى، و كان ابوه طبيباً فقيراً عليه وعلى الشمس الكاتبى، ثم سافر إلى المحقق الطوسى - قدس سرّه - فقراء عليه وبرع ثم دخل الروم فأكرمه صاحبها وولّى قضاء سيواس وملطيه وقدم الشام ثم سكن تبريز. (هيدجى ٢٤٤)

ومع ذلك فقد ذكر العلامة الشيرازي ١٤/٢٦

استدلوا لإثبات خيرية الوجود بعبارات مختلفة قال في شرح حكمة الاشراق :
يجب أن يعلم أن الشر لا ذات له بل الشرّ عدم ذات أو عدم كمال لذات ، وما
يوجد شرّاً إنّما هو لأفضائه إلى عدم ما إذ لو كان موجوداً وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّاً
لغيره ولا لنفسه أيضاً ، لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو
اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو ، على أن اقتضاء ذلك غير
معقول فإنّ الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ، ويلزم من
ذلك أن الشرّ لو كان موجوداً لما كان الشرّ شرّاً وإلا لكان إمّا شرّاً لنفسه أو لغيره
وليس فليس ، والاصبع الزائد إنّما تؤخذ شرّاً لأنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .
(آملی ١/٤٥٦)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ١٧/٢٦

إشارة إلى مقالة الثنوية حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير ،
والثاني خالق الشرّ ، فخالق الخير يزدان وخالق الشرّ اهرمّن وهو عبارة عن ابليس لعنه الله .
وقبل الأوّل النور والثاني الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما ، واستدلوا
عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالذات لأنّ ذاته إن اقتضى الخير
ينبغي أن لا يكون شريراً وإن اقتضى الشرّ ينبغي أن لا يكون خيراً . (هيدجي ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ١٧/٢٦

وهم الثنوية القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشرّ استناداً إلى أن
في العالم خيراً وشرّاً أو مبدء الخير لا يعقل أن يصدر منه الشرّ لأنّه محض الخير وصرف
السلام الرّحيم الغني عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئی نايد» . وقالوا إنّ مبدء الخير
هو يزدان ومبدء الشرّ اهرمن ، وعن بعضهم التعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشرّ
بالظلمة . وقال بعضهم بقدمهما ، وعن بعضهم أن فاعل الشرّ مخلوق فاعل الخير ، وقال
بعضهم النور حيّ قادر حسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلمة ميت جاهل
عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز وإنّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملی ١/٤٥٧)

وَأَمَّا عَلَىٰ مَشْرَبِ أَرِسْطُو ۲۰/۲۶

ويقال أنه تفاخر بهذا الدفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشبهة من تقسيم الوجود إلى الخير والشر جعله مناط الدفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لا يخفى^۱.
(سبزواری ۱۱۶)

لا بليق بالحكيم اهمالها ۲۱/۲۶

فالنار لا يهمل إيجادها بمجرد الشرّ القليل الذي لا يعبأ به مع تلك الخيرات التي لا تُعدّ ولا تحصى^۱، على أنّها من حيث كونها مؤدية إلى تلك الشرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذات، ولذا قالوا: «انّ الشرّ مجعول في القضاء الإلهي بالعرض»، فالنار جعلت بالذات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئيّ إلا بالعرض، والوهم جعل بالذات لادراك المحبة الجزئية من الصديق والعداوة الجزئية من العدو مثلاً لا للخوف من الميت أو للخوف من عدم وصول الرزق إلا بالعرض وقس عليهما الباقي (سبزواری ۱۱۶)

فأى حاجة الى مبدء على حدة ۲۲/۲۶

على أنّ الخير ان قدر على دفع شرّ الشرير ولم يفعل لم يكن خيراً لأنّ الرضاء بالشرّ شرّ، وإن لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة اللوئية، وهم فرق كثيرة مختلفة في آرائهم منها المانوية والمزدكية والديسانية وغيرهم. (هيدجی ۲۴۵)

انّ الشرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ۴/۲۷ هذا

إن قلت: فعلى هذا فيعود المحذور على مسلك افلاطون، إذ يقال حينئذ^۲ الموجود الضعيف الذي له حظّ ضعيف من الوجود موجود ومجعول بالغير أزال ليس بواجب الوجود قطعاً فحينئذ يقع السؤال في أنّه كيف صدر عن منبع الخير المحض.

قلت: هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة في العروض لا أنّ له واسطة في الثبوت فقط وإنّ المجعول بالذات هو موضوعه ويسند إليه المجعولية من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فأنّه على مسلكه مجعول بالحقيقة

لأبالعرض والمجاز لكنه صار مجعولا حقيقة بالتبّع . (آمل ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقا ٨/٢٧

أى فى الوجود والإلهية . (هيدجى ٢٤٤)

إنه الأحد ٩/٢٧

ومعنى الأحد هو البسيط الذى لا يعتربه شائبة التركيب أصلا بأقسامه الأربعة المذكورة فى الكتاب . (آمل ٤٦٠/١)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

لأن الجزء ينافى الكل فى الوجودين ومناطق الحمل هوالاتحاد فى الوجود وأيضا ينافى اعتبارها لابشرط . (هيدجى ٢٤٥)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فى الحمل ملاحظة الأجزاء لابشرط، بأن يلاحظ كل واحدة كأنها عين الأخرى، ولحاظ الجزئية هو اعتبار الأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئية منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصح التعبير بالأجزاء الحملية بجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة على نحو الالابشرط ولكنه لا يخلو عن التكلف، ولهذا قال بأن التعبير بالأجزاء الحديثة أولى ولم يقل هوالصواب . (آمل ٤٦٠/١)

أعنى المادة والصورة الذاتيتين ١٧/٢٧

قد مرّ فى مباحث المهية أن الجنس محتاج إلى الفصل فى وجوده الخارجى والذهنى بخلاف النوع بالقياس إلى العوارض المشخصة حيث أنه متوقف عليها فى وجوده الخارجى فقط. ومعنى هذه العبارة هو أن الجنس فى تحصيله يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصلا بالفصل أنه فى الإشارة العقلية وفى رتبة تعقله لا يتعقل إلا بالفصل، فوجوده الذاتى هو الوجود المنغمز الفانى فى أنواعه الذاتية، فالحيوان الجنسى مثلا وجوده فى الذهن هو وجوده المتحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذهن والحيوان الملحوظ فى الذهن منفكاً عن وجود الفصل بل من حيث هو حيوان ليس جنسا لما تحته من أنواعه بل إنما هو نوع متحصّل من الأنواع، وإن شئت فقل أنه بهذا اللحاظ مادة عقلية كما أن الفصل

الملحوظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة على نحو
اللا بشرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادة بل هو نوع متحصل
من الأنواع وهو باعتبار اللا بشرطية جنس وباعتبار بشرط الثلاثية مادة. (آملى ١/٤٦١)
وإما أن تعتبر في الدهن بشرط لا ١٧/٢٧

فهى الأجزاء الوجودية الدهنية، وذلك لأن الجنس وجوده منغمر في وجودات
الفصول فإن فيها عيناً أو ذهناً، فوجوده الدهنى هو الوجود المنغمر الفانى في أنواعه الدهنية
مثلاً وجود الحيوان الجنسى في الدهن هو وجوده المتحد بوجود الإنسان والفرس والبقر
وغيرها التى في الدهن، فالحيوان الملحوظ في الدهن فقط والنطاق الملحوظ فيه فقط ليسا
جنسا وفصلا إنيهما مادة وصورة ذهنيّتان. (سبزوارى ١١٧)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

بأن يصح أن يقال في كل جزء منها : « اين هو من صاحبه » ؟ . (هيدجى ٢٤٥)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

المراد بالوضع هيهنا هو الإشارة الحسية، ومعنى تباين الأجزاء كون الإشارة
بكل منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملى ٤٦١)

اعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

على ما هو المرضى عنده من أن التركيب بينهما انضمامى خلافاً للسيد السند و
صدر المتألهين كما قال فى مبحث الماهية :

إنّ بقول السيد السند تركيب عينية اتحادى

. (هيدجى / ٢٤٥)

اعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

كون المركب من المادة والصورة الخارجيتين مثالا للمركب من الأجزاء المتعددة
الوجود مبنى على كون التركيب منهما انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنف فى مبحث
المهية خلافاً للسيد السند القائل بكونه اتحادياً وهو مختار صدر المتألهين أيضاً .

(آملى ١/٤٦١)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٠/٢٧

وحاصله أنّه لو كان الواجب تعالى مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أو ممكنة أو مختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعني كون أجزائه واجبة فلو جوه :

الأوّل ، أنّه متوقّف على تعدّد الواجب الذي ثبت استحالته ، فواحديته دليل على أحديته بمعنى عدم تركّبه من الأجزاء الواجبة .

الثاني ، أنّه خلف بمعنى أنّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الذي كلّ واحد منها بسيط .
الثالث ، أنّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقيّ أيضاً يكون ذاك المركّب محتاجاً في وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهنياً وخارجاً كما هو الحكم بالنسبة إلى وجودي الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهو خلف .

الرابع ، أنّه يلزم منه وجود واجب بسيط وهو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبي الوجود مركّب وبعض منه بسيط .
وأما الثاني أعني كون الأجزاء كلّها ممكنة فلو جهين :

الأوّل ، أنّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكناً محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوأ حالاً من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثاني ، أنّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أو غيره ، وكلاهما محال للزوم الدّور على الأوّل حيث أنّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقها ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثاني لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدّور أو التسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هو الموقوف عليه .

وأما الثالث ، أعني كون الأجزاء مختلفة في الوجوب والإمكان فللزوم محذور

كونها واجباً فى الواجب منها وممكنا فى الممكن منها . (آملی ۱/۴۶۳)

لم يكن بينهما تلازم ۳/۲۸

جواب «إذا فرض» . (هيدجى ۲۴۶)

وهذا ما ادّعيناه من التلازم

وهو تعدّد الواجب . (هيدجى ۳۴۶)

هذا إذا كانت حدية تحليلية ۶/۲۸

وهذا أيضاً محذور شديد بل الحاجة فى مرتبة قوام الذات أمحل من الحاجة فى مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقق اللاهيجى انه لا يلزم الحاجة على فرض وجود الأجزاء الحملية لاتحاد الجنس والفصل وجودا مع أنّ مرتبة التقرّر متقدمة عنده على مرتبة الوجود بالتجوهر . (سبزوارى ۱۱۷)

وذلك محذور آخر ۶/۲۸

أى لزوم احتياج الواجب ودليل آخر على بساطته تعالى 'هوان' الواجب قد علمت انه حقيقة انية محضة فلا ماهية له ، وكلّ مالا ماهية له لاجزاء له لاذهنا ولا خارجا . وأيضاً لو كان للواجب أجزاء حدية عقلية فلا يخلو إما أن يكون جميعها أو بعض منها حقيقة الوجود أو ليس كذلك ، وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض . (هيدجى ۲۴۶)

على وجه آخر ۱۰/۲۸

بأن يفرض الواجب انه غنى كما يفرض فى الصورة الأولى انه واحد .

(هيدجى ۲۴۶)

كلّ ما فى الشهادة ۵/۲۹

كما قلت : بلور أول عالم وشهادات وغيب
كلّما فى الشهود من صور
كه بوخومدور بوسوزده شبه وريب
كلّها آية لما فى الغيب . (هيدجى ۲۴۶)

بالسلب والثبوت ۱۰/۲۹

فى الأسفار : الصفة إما إيجابية ثبوتية أو سلبية تقديسية وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله : «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام» فصفة الجلال ما جلت ذاته من مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجمّلت ، والاولى سلوب عن

النقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى^١. والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة وإضافية كالخالقية والرزاقية والتقدم والعلية. وجميع الحقيقية يرجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد، وجميع الإضافيات يرجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية، هكذا حقق المقام وإلا فيؤدى إلى انشلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى^٢ عَن ذَلِكْ عَلُوًّا كَبِيرًا. (هيدجى ٢٤٦)

ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ١١/٢٩

لتجليله بأنه المنرفع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهية والنقص حيث يقال أنه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهية، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه. وأما الثبوتية فهي لكونها وجودية جماله، فجلاله تعالى^٣ علمه وقدرته وغيرهما، وبالجملة هو الحىّ العليم المريد القدير السميع البصير المتكلم.

وهذه أئمة الأسماء الحسنی عند العرفاء ويعنون لكل من الصفات السبع التي هي مبادئها فصل ويبحث عنها في علم الكلام أيضاً. (سبزوارى ١١٧)

ونحوها ١٦/٢٩

كمجبة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونورية ذاته لذاته.

(سبزوارى ١١٧)

بالمعنى الاعم ١/٣٠

أى حامل القوة محلاً كان أو موضوعاً أو متعلقاً. (سبزوارى ١١٧)

لزم كون الذات نسبة اعتبارية ٨/٣٠

إذا المفروض أن الصفة الإضافية المحضة محض الإضافة وهي نسبة اعتبارية عين الذات والذات عينها فظهرت الملازمة، وبطلان السلازم أظهر. وإنما كانت مع اعتباريتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إن الأبوة مع كونها نسبة اعتبارية يوصف زيد بها بل يوصف بالكلية والنوعية ونحوهما باعتبار ذاته وذاتية المشركتين مع كونها من المعقولات الثانية. (سبزوارى ١١٧)

لكن مباديها ٩/٣٠

إشارة إلى ما قاله الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول إنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له إضافة واحدة هي المبدئية بصحح جميع الإضافات كالرأزيّة والمصوريّة ونحوهما ولا سلب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجهاديّة عن الإنسان سلب الحجرية والمدرية عنه وإن كانت السلب لا تتكثر عن كل حال . (هيدجى ٢٤٧)

لقومية ٩/٣٠

القيومية في اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذات ، وثانيها المقومية الوجودية العينية وهذا هو المراد ههنا . (سبزوارى ١١٨)

وهما ليسا مسلوبين عنه ١٦/٣٠

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوباً ، وأمّا الوجود المحدود بما هو محدود فهو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأمّا سنخ الوجود وأصل الكمال فلو سلب عنه لزم التركيب فى ذاته من الوجود والعدم والكمال بخلاف سلب السلب فإنه إثبات ولا ينافى البساطة . (سبزوارى ١١٨)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ١٩/٣٠

فلو اعتقد أنه تعالى ليس بمحتاج أوليس يناقص لكنى فى المعرفة بسلوبه كما فى إضافاته وثبوتياته ، لكن ابن المعرفة التفصيلية من الإجمالية «وكلّ ميسر لما خلق له» . (سبزوارى ١١٨)

هى الوجوب ٢١/٣٠

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذاتى ذاته . قلت : صفتية أبة صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودها الذى هو وجود ذاته ، فذاته تعالى هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشديد الغير المتناهى ، فالوجوب باعتبار العنوان وأنه تعين فى الوجود البحت صفة واعتبار الوجود

سابق على اعتبار الوجوب . (سبزواری ١١٨))

الغيرالمتناهي عدة ٢٢/٣٠

أى فى عدة الآثار والأفعال . (هيدجى ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتألهين فى موضع من الأسفار إن معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون فى اتصافه بشيء منها مفتقر إلى عروض هيئة كما فى حمل الأبيض على الجسم ، ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء ، أو تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع ، أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات . (هيدجى ٢٤٧)

بيانه ان ذاته تعالى لابد أن يكون بذاته ٢/٣١

إشارة إلى أن معنى قولنا : « ذاته مطابق للحمل » انه « ينبغى أن يكون ذاته ... »
أولاً إلى أن معنى عينية الصفات للذات ان ذاته بذاته بلاحيثية تقييدية وتعليلية مصداق
لحمل مفاهيم الصفات لا ان مفاهيمها عين الذات ولا ان اتحاد الصفة معه كاتحاد
موجودين (سبزواری ١١٨)

كان الخلو إمكانا ٥/٣١

جوب « لو » . (هيدجى ٢٤٧)

والامكان إن كان ٥/٣١

إبطال لللازم لأن الإمكان إن كان ذاتياً فوضوعه الماهية ، وإن كان استعدادياً
فوضوعه المادة ، وليس له تعالى ماهية ولا مادة ، وقد سبق ان عروض الإمكان للماهية
بتحليل من العقل وتعمّله حيث يلاحظها مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود والعدم فيصفها
بسلب الضرورتين ، وأما عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين أو الامتناعين . (هيدجى ٢٤٧)

لكن لاماهية للواجب ٥/٣١

لأنّ كلّ ذى ماهية معلول . (هيدجى ۲۴۸)

موضوعه الامر الواقعى ۷/۳۱

لا التعملى التحليلى لأنّ الاستعداد من الامور المتحققة فى الاعيان لابدّ من محلّ

موجود . (هيدجى ۲۴۸)

وحامله مادّة ۷/۳۱

التى جهة القبول راجعة إليها دائماً . (هيدجى ۲۴۸)

لكونه بسيطاً ۱۳/۳۱

إن قلت: أليس فيه تعالى 'حيثية الذات غير حيثية سلب الصفات منه تعالى' وهما غير الحيثية الحاصلة من الإضافات فكيف يكون بسيطاً من كلّ الوجوه ؟ .

قلت: أمّا سمعت أن لا إضافة إلا واحدة وهى القيومية الوجودية ولا سلوب فيه إلا سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الاحتياج الذى هو معنى سلبى، أيضاً فسلب السلب إثبات فصارت الصفات مطلقاً منحصرة فى الثبوتية التى عين ذاته البسيط فهو فى غاية البساطة . (هيدجى ۲۴۹)

كما كانت الكلّ متحدة مع ذات الموصوفة بها ۱۶/۳۱

كما قلت :

بدان آنچه نيکو و زيباستى	سراسر در او هست بى کاستى
همانا مپندار افزودگى	گمانت نباشد در او جز بى کسى
در اين کيش چون خار در گلشن اند	گروهي که رآى جدايى زنند

أعنى الاشاعة . (هيدجى ۲۴۸)

لامفهوماً ۱۷/۳۱

كما ظنّ كثير من العقلاء انّ معنى كون صفاته تعالى 'عين ذاته هو انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغايرة بل كلّها ترجع إلى معنى واحد ، ويفهم من كلّ منها ما يفهم من الآخر ، فلا فائدة فى إطلاق شيء منها بعد إطلاق احدهما ، وهذا ظاهر الفساد و مؤدّ إلى التّعطيل والإلحاد . (هيدجى ۲۴۸)

حتى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ١٧/٣١

وذلك لأن مفاهيم تلك الصفات معلومة بحسب اللغة والعرف العام والخاص وكنه ذاته تعالى غير معلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذات ، ضرورة انّ المعلوم مغاير مع غير المعلوم ، وإنه لو كانت مترادفة مع الذات للزم أن يكون حملها على الذات أولياء غير مفيد مع أنه شايع مفيد ، وأن يفهم من حمل أحدها على الذات ما يفهم من حمل الأخرى عليه مع أنه ليس كذلك ، وأن يكون الاعتقاد بثبوت إحداهما له تعالى عين الاعتقاد بثبوت ما عداها مما يرادفها وهو ضروري البطلان ، فمن بطلان التوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملی ١ / ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ١٨/٣١

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزواری ١١٩)

ولا يمكنك أن تقول ٢/٣٢

في الجواب إننى وان كنت واحداً بالشخص والعدد إلا انّلى جهات كثيرة وحيثيات عديدة كالجوهرية والجسمية والحس والنطق وغيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ٢٤٨)

من جهة واحدة ٦/٣٢

إذلا جهة أخرى فيه لفرضه واحداً بسيطاً . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

يعنى الوجود المحض المجرد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى

٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبّر عنه بالوجود بشرط لا الذى هو الحق - جل شأنه - ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته انّ اضافته إلى الظهور بيانية بمعنى أنه ذات هو عين الظهور لا انه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هو شيئاً والظهور الثابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولما كان قائماً بذاته فهو ظاهر كما انّ البياض لو كان

قائما بذاته كان أبيض . وإنما قيّد ابيضية البياض بكونه قائما بذاته لاشتراط كون الشيء
نعنا لنفسه على قيامه بذاته فإنه لو كان قائما بغيره لكان حاصلا لغيره لا لنفسه ، فيكون
حينئذ نعنا لغيره الحاصل له لا لنفسه . (آملى ١/٤٦٩)

لو كان قائما بذاته ١٠/٣٢

إشارة إلى جواز كون الشيء نعنا لنفسه إنما هو على تقدير قيامه بذاته ، فلو كان
قيامه بغيره لكان نعنا للغير وحاصلا له لا لنفسه . (هيدجى ٢٤٩)

إلا ان شعاع النور المعنوى ١٤/٣٢

المراد بالأنوار القاهرة هو العقول وبالأنوار الاسفهدية هو النفوس الناطقة العلوية
وغيرها . وفي قوله : «وهي حية عالمة ناطقة» إشارة إلى البرهان على كون إفاضة النور المعنوى
من الوجود بالشعور والمشيئة وذلك لأن المفاض منه إذا كان حيا عالما ناطقا فالمفيض
يجب أن يكون كذلك بالطريق الأولى ولا يلزم أن يكون معطى الشيء فاقده ، وإذا ثبت
أنه فياض بالشعور والمشيئة فقد ثبت أنه قادر لأن القدرة هي الإفاضة بالشعور والمشيئة .
(آملى ١/٤٦٩)

إلى الأنوار العرضية ١٥/٣٢

بسكون الرأى . (هيدجى ٢٤٩)

بخلاف العرضى ١٥/٣٢

بفتح الرأى . (هيدجى ٢٤٩)

والحي درآكا وفعالا ١٦/٣٢

أى الحى هو الدراك الفعال بمعنى القدر المشترك بين الدراك بالدرك التلمسى
الانفعالى كما فى الخراطين وهو أنزل مراتب الأحياء وبين الدراك بالعلم الحضورى الفعلى
وهو أعلى مراتبهم ، وكذا بين الفعال بنحو الحركة الإرادية كما فى الأنزل وبين الفعال بنحو
الإبداع كما فى الأعلى . (سبزوارى ١١٩)

والحي درآكا وفعالا بدا ١٦/٣٢

أى الحى كما ذكره فى الحاشية هو الدَّرَاك الفَعَال لكنّ الدَّرَاك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك التمسى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين التى ليست حيوانيتها إلا بالدَّرَاك التمسى فحسب وبين الدَّرَاك بالعلم الحضورى الفعلى وهو أعلى مراتب الإدراك. والفَعَال بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحو الحركة الإرادية كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفَعَال بنحو الإبداع كما فى الأعلى منها. أمّا أنّ صرف الوجود درّاك فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمّا أنّه فعّال فلكون إفاضة الشعاع لازمة له لكونه نوراً والنور فيّاض بالذّات. وقال صدر المتألهين - قدس سرّه - أنّه درّاك أى مدرك لما يفعله، وفَعّال أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعّال لما يدركه، وكلّ فاعل درّاك لما يفعله. (آملی ١/ ٤٧٠)

لأنّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورى والحصولى إلا أنّ الحضورى هو انكشاف الشئ وظهوره بنفسه بين يدي العالم وله أنحاء، وأشدّ أنحائه علم المجرّد القائم لذاته بذاته الذى هو عبارة عن عدم اغتياب ذاته عن ذاته، والحصولى هو انكشاف الشئ وظهوره بصورته لدى العالم. (آملی ١/ ٤٢٩)

فهو أى النور الحقيقى والهوية الصّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرّد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملی ١/ ٤٧٠)

والهوية الصّرفة ٢٠/٣٢

إشارة إلى أنّ المراد بـ«هو» ما اصطلاح عليه أهل المعرفة أنّهم يعبرون عن المسمى وغيب الغيوب والحضرة الأحديّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحّة كونه ٢١/٣٢

الضمير راجع إلى الـ«هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أی الأوصاف التي لله . (هیدجی ۲۴۹)

وقس على صحة كونه ۲۱/۳۲

ضمير كونه يرجع إلى «هو» الذي ذكر في المتن وهو اسم للنور الحقيقي والوجود
الصرف . (آملی ۴۷۰/۱)

لهذا الأوصاف ۲۱/۳۲

أی للأوصاف المذكورة من القدرة والحياة والعلم . (آملی ۴۷۱/۱)

فالإرادة هي الرضا بالمراد ۲۲/۳۲

كما سيأتي عند قول المصنف :

رضائه بالذات بالفعل رضا وذا الرضا لإرادة لمن قضى

فإرادته تعالى عين رضاه بفعله الذي هو عين رضائه بذاته الذي هو عين ذاته، و
عشقه بذاته أيضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حيث كونها آثاره، إذ الحب بالشئ لا ينفك
عن الحب بآثاره من حيث هي آثاره وعشقه بذاته عين ذاته . (آملی ۴۷۱/۱)

والعشق بذاته ۲۲/۳۲

لأنه عين العلم والخبرة والطلب كما أنه من حيث كونه عين الخير ومحض الحسن
والبهاء عين المعشوقية والمطلوبية . (سبزواری ۱۱۹)

والوجود الذي هو المعروفة ۲۳/۳۲

مراده - قدس سره - انّ للتكلم كسائر صفاته مرتبتان :

الأولى، التكلم الذاتي أعني ما يكون كلامه عين ذاته وفي مرتبة ذاته لكون ذاته
تعالى أعني المكنون الغيبي والسرّ المصنوع المعبر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً وإعراباً
بذاته لذاته، والتكلم على ما قاله هو الإعراب عما في الضمير وهو في مرتبة ذاته دالّ على ذاته
لذاته كما دلّ عليه : «يا من دلّ على ذاته بذاته» وقوله تعالى : «شهد الله أنه لا إله الا هو» .
الثانية، التكلم الفعلي أعني إظهار فعله الذي هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه،
إذ فعله الذي هو الوجود المنبسط عين المعروفة لا ذات ثبت له المعروفة (آملی ۴۷۱/۱)

والوجود الذي هو المعروفية ٢٣/٣٢

إقتباس عن الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف»، وكيف لا يكون معروفية ذلك الوجود ظهور الله ونور الله. (سبزواري ١١٩)

وهو التكلّم الذاتى ٢/٣٣

أى الذى يكون الكلام فيه عين الذات والدال عين المدلول كما قال (ص): «يُلمّا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بذاته». (هيدجى ٢٤٩)

فاجعله مقياسا لما نذكره ٢/٣٣

كالسمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحدية والصّمدية وغيرها. ولما كان عينية الحيوة والعلم والنورية والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسب مطلبها شامخا في نفسه ومع هذا موقوفا عليه لعينية صفات الواجب تعالى لذاته نذكر لك بيانا شافيا، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيا، وابن البيان من العيان؟، إلا أن كسر سورة استبعادك ممكن سيما بهذا البيان الوثيق الأنيق، «والله يهتدي إلى سواء الطريق» وهو أنه إذا القيت إليك العينية المذكورة لا يذهب ذهنك إلى الوجود البديهي العنواني كما فهم الامام الرّازي من قول الحكماء أن الواجب هو الوجود، فاعترض بأن الوجود معلوم بالبديهة وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنوي ولكن لا تقف في وجود هذا العالم وصورة الطبيعيات ولا في وجود عالم المثال وصورة المجردة تجردا برزخيا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولا أقل من الأرواح المضافة والنفوس الناطقة، فحينئذ ترى وجود النفس سيما إن قلنا لامهية لها عين الحياة والعلم والإرادة والعشق والنورية والقدرة وغيرها من الكمالات، فإن علمها بذاتها حضوري فهي علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها. وأيضاً نفس الحياة القائمة بذاتها وهي الحياة الحقيقية والبدن حتى بالعرض وهي إرادة ومحبة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبتها وعشقها لأى شيء كان بتبعية إرادتها ومحبتها وعشقها ذاتها، ونور حقيقي كما سمّوها نورا اسفهبدا وقدرة على البدن وقواه وتديرها. فلو قلت بدل قولك أن النفس متعلقة بالبدن الطبيعي والمثالي علم متعلق أو عشق متعلق

أولإرادة متعلّقة صدقت ، وإذا رقيت بذهنك إلى الأرواح المرسلّة وصاحب الأمر و الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأنّ الوجود أينما تحقّق ولو في عالم الفرق و فرق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود في العالم المادّي كلا وجود لغلبة الضّعف كان الحيوة والعلم ونحوهما كلا علم ولاحيوة وهكذا . (سبزواری ۱۱۹)

فاجعله مقياساً ۲/۳۳

يعني فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته في صدقه على صرف الوجود بذاته . (هيدجی ۲۴۹)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود لأعلى اللفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنّما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم .
إعلم أنّ الفرق بين الاسم والصفة عندهم هو أنّ الذات المأخوذة مع كلّ من المعاني الكماليّة يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هو الصفة . (هيدجی ۲۵۰)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

هذا من تنمّة البحث عن التكلّم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياساً لما لم نذكره »
أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود الذي هو المسمّى لأعلى لفظه الذي هو الاسم ، فالاسم عندهم هو المسمّى لكن ملحوظاً مع تعيين من التعيّنات الكماليّة . فالقادر هو الوجود مع تعيينه بتعيّن القدرة وهكذا ، فالوجود المتعيّن بتعيّن العلم عندهم اسم والمتعيّن بتعيّن القدرة اسم آخر وهكذا . وأمّا كلمة العالم والقادر ونحوهما فهي اسم للاسم والمسمّى عندهم هو الوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيين اصلاً . (آملی ۴۷۲/۱)

والاشعري ۷/۳۳

قال ابوالحسن شيخ الأشاعرة إنّ لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر ، وبطلانه واضح لأنّ هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كما مرّ، فظهر بطلان قول التفتازاني في شرح العقائد النسفية: «ولا استحالة في تعدّد الصفات القديمة وإنما المستحيل تعدّد الذوات القديمة». (هيدجي ٢٥٠)

وإلزامهم بالقدماء الثمانية مشهور ٨/٣٣

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذوات القديمة المتعدّدة لا الصفات القديمة، وأخرى بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغيره .
(آملی ٤٨٢/٣)

أى ذاتة نائية مناب الصفات ٩/٣٣

فالعالم مثلاً يترتب عليه الإحكام والإتقان، ولذا استدلّ بهما عليه في التجريد حيث يقول: «والإحكام والإتقان واستناد كل شيء إليه دلائل العلم، وهما أى الإحكام والإتقان مترتبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم، فذاته تعالى تقوم مقام العلم، وحدوث العالم مثلاً المترتب على القدرة مترتب على ذاته تعالى من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة، ومختارية الفعل المترتبة على العلم والمشيّة والقدرة مترتبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشية وقدرة وهكذا في سائر الصفات». (آملی ٤٧٢/١)

وبالحقيقة هم نافون للصفات ١١/٣٣

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لا حقيقة، والقول بالتشبيه خير من هذا التعطيل وعندنا صفاته الذاتية حقّ الصفة وإطلاق الصفة على الذاتى شايع عندهم فيقال على المهيئات إنّها صفات ذاتية للوجودات الخاصة. والمتكلمون أيضاً يطلقون الصفة النفسية على مهية الشيء، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع وجزئه وعارضه. (سبزواری ١٢٠)

وبالحقيقة هم نافون للصفات ١١/٣٣

لكون سلب تلك الصفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتصافه بها بالمجاز، وقياس ذلك ما إذا رفع طبيب الحرارة الغربية عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرّد، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمة عالية التي يخلق بها ما يشاء بإذن الله، فكلّ من المبرّد والدّعاء والهمة فاعل للتبريد في المزاج لكن مع اتّصاف المبرّد بكونه مبرّدا دون الدّعاء والهمة، فالدّعاء مثلا يفعل التبريد بنفس ذاته من غير أن يكون فيه صفة المبرّدية بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلوقة عن الدّعاء والهمة وإن كان فعل التبريد حاصلًا منهما على أنّهما يمكن أن يكون لمشابهتهما في الفعل بمشبة الله سبحانه الذي «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» دون الفاعل الطبيعيّ. (آملی ۱/ ۴۷۳)

ولم ينفطنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود ۱۲/۳۳

وذلك لما حقّق في طريقة الإشراق من أنّ الوجود أعني به مصداقه وما يحكي عنه عنوانه الذي هو عين منشأية الآثار بنفس حقيقته البسيطة وذاته الوحيدة، يصدق عليه عناوين متعدّدة كعنوان الوجود أعني الوجود المصدريّ العامّ البديهيّ العنواني، وعنوان النور والعلم والقدرة الحيوة والمشية والإرادة والمحبة والعشق وغيرها من صفات الكمال. أمّا صدق عنوان الوجود عليه فظاهر بعد فرض كونه مصداقه وحقيقته، وأمّا صدق عنوان النور عليه فلأنّ مفهوم النور عبارة عن الظاهر بذاته والمظهر لغيره كما في النور الحسّي حيث أنّه نور لمكان كونه ظاهراً بذاته ومظهِراً للأشياء التي المستنيرة به، والوجود الحقيقي أعني به مصداق الوجود وحقيقته ظاهر بذاته أي يكون ذاته وجوداً ومظهِراً للمهيئات المتغيرة من الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات، والمهيئات الجبروتية أعني الموجودة في عالم العقول المعبر عنه بعالم الجبروت والملكوّية والناسوتية وهكذا في سائر الصفات. ولما كان الوجود في كلّ شيء عين العلم والقدرة والحيوة ونحوها وكانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلا جرم تكون تلك الصفات التي في كلّ وجود عينه متفاوتة. فكما أنّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهوميّ العامّ البديهيّ، ومرتبة منه هو مصداقه الذي هو الوجود الرّابط الذي يكون وجوداً في غيره لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابط الذي هو وجود في نفسه لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الذي هو وجود في نفسه لنفسه بغيره، ومرتبة منه الوجود الواجبيّ تعالى الذي هو وجود في نفسه لنفسه بغيره،

فكذلك العلم يكون ذات مراتب، فمرتبة منه هو العلم المصدري النسبي، ومرتبة منه هو العلم السواجي الذي هو نفس حقيقة الواجب تعالى، فكما ان حقيقة تعالى وجود بالذات فكذلك علم بالذات وهكذا سائر الصفات .

اقول : يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة والحكماء لفظياً حيث ان المعتزلة ينفون الصفات القائمة بالغير عنه تعالى في مقابل الاشاعرة . ومرادهم بنبابة الذات عن الصفات هو كون الذات بنفس ذاته ، بلا علم زائد على ذاته عالماً ، وبلا قدرة زائدة قادراً وهكذا وهذا عين ما يقوله الحكماء من العينية (آملی ١/٤٧٥) .

ونعمة الحدوث ١٧/٣٣

ولعلّ الدّاعى لهم على هذا تصحيح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنه إذا كانت إرادته النافذة وقدرته الفعالة وعلمه الفعليّ قديمة كان العالم قديماً، ولم يعلموا أنّ الحدوث والتجدّد ذاتيّ للعالم الطبيعيّ، والأشاعرة يقولون بقدّم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلّقهما . (سبزواری ١٢٠)

في الطنبور ١٧/٣٣

متعلّق بقوله : «قد زادها» وفيه تلميح إلى المثل السائر في العرب وهو قولهم : «فلان» زاد في الطنبور نعمة أخرى» يضرب لمن أحدث شيئاً جديداً . (هيدجی ٢٥٠)

نعمة الحدوث في الطنبور ١٧/٣٣

المنسوب إلى الكرامية وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلى الكرام بفتح الكاف والتشديد والدّأبي عبد الله المشبه الذي أطلق اسم الجوهر عليه تعالى وقال : «إنّه سبحانه استقرّ على العرش، وإنّ صفاته الزائدة على ذاته تعالى حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلى حدوث صفاته تعالى امران : أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثمانية كما التزموا بها غيرهم من الأشاعرة . وثانيهما تصحيح حدوث العالم إذ مع قدم صفاته تعالى من العلم والقدرة والإرادة يلزم إمّا قدم العالم أو الالتزام بتخلّف العلة عن المعلول وهذا بخلاف ماذا كانت حادثة ، ولا يخفى ان فطرة العقل آبية عن تصحيح ما قالوه وذلك للزوم خلط الذات

عن الکمال والجمال فی مرتبة عروضهما علیه تعالی مضافاً إلى لزوم خلّوه عن مرتبة الذات الذی یلزم علی القائلین بزيادة الصفات القديمة علی ذاته ، ومعلوم ان ذاته تعالی لیس بحیث لم یکن عالماً فیصیر عالماً أولم یکن قادراً فیصیر قادراً ثم یسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أو غیره ، فعلى الأول یلزم قدم علمه بقديم منشأه ، وعلى الثانی فیکون علمه تعالی معلولاً للغير ، ثمّ ما ذاك الغير الذی یكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أو غیره ، ثمّ یلزم من قولهم کون الذات محلاً للحوادث تعالی عن ذلك . وأما تصحیح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلق صفاته القديمة بإرادته تعالی مثلاً قديمة لكن تعلقها بالمراد حادثة ، وعند الحکماء بالحدوث التجددی الذی اتى للعالم الطبیعی کما هو مسلك صدر المتألهین ، أو بالحدوث الدهری ، أو السرمدی کما هو طريقة السید الداماد ، أو بالحدوث الاسمی کما هو مشرب المصنّف علی ما تقدّم فی مبحث الحدوث . (آملی ۱/ ۴۷۶)

لکرامیة ۱۹/۳۳

قال الفاضل رمضان افندی فی شرحه علی شرح العقائد النسفیة : «الکرامیة بتخفیف الرآء وتشدید الیاء منسوب إلى الکرام علی وزن خدام وهو رجل کان فی زمن السلطان محمود ابن سبکتکین» وفی القاموس : «محمد ابن الکرام کشداد إمام الکرامیة» . (هیدجی ۲۵۰)

ثمّ أشرنا إلى تزییف هذا المذهب ۲۱/۳۳

أی مذهب الکرامیة . (آملی ۱/ ۴۷۶)

فواجب الوجود من جمیع جهاته ۲۱/۳۳

إذ کلّ ما یمکن له بالإمكان العام یجب وجوده له وإلا لکان له حالة منتظرة فلا یكون ذاته كافية فیما له من الصفات . . (هیدجی ۲۵۰)

فواجب الوجود من جمیع جهاته ۲۱/۳۳

وذلك لأنّ ما یمکن أن یكون له بالإمكان العام بسلب ضرورة العدم یجب أن یكون مع إثبات الضرورة فی طرف الوجود وإلا فلو کان فی ضمن الإمكان الخاص لم

يكن ذاته كافية في ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون له لاحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذات، فكما يكون هو واجب الوجود بالذات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آمل ١/٤٧٦)

وليس هذا تزيفاً لمذهب الإشعري ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعريّ يقول بقدم الصفات والصفات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود في صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف ما لوقيل بحدوث صفاته فإنّ الذات القديمة حينئذ غير كافية في حدوثها ولا يلزم إمّا حدوث الذات أو قدم الصفات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذات سبباً لحدوثها لكي تتخلف عن الذات بتخلّفه كما يجب في ربط كلّ حادث بالقديم فلا يكون نفس الذات وحدها سبباً لحدوثها فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . (آمل ١/٤٧٦)

لقوله بقديمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب ولا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان في الصدق .

(هيدجي ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب كمال أو مفوضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته التي هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصدور العلمية والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لثلاً يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتألهين.

(هيدجي ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتألهين - قدس سرّه - : « وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب الكمال أو مفوضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفید اکرم من المفید . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذّوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثر لثلاثا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته . (آملی ۱/ ۴۷۷)

كلّ مجرد عاقل ۸/۳۴

أى كلّ مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته يجب أن يكون عاقلا بذاته، وإنّما اعتبرنا كونه موجوداً فى الخارج قائماً بذاته لأنّ الصّور المجردة القائمة بالأذهان والأعراض القائمة بالأعيان لا يصلح أن تكون عاقلة . (هيدجى ۲۵۱)

كلّ مجرد عاقل ۸/۳۴

اعلم ان هيهنا فائدتين كلّ واحدة منهما مبرهن عليها بالاستقلال : الاول ، قاعدة كلّ مجرد عاقل واعتبر فى موضوعها المجرد الموجود فى الخارج القائم بذاته . وإنّما اعتبر كونه موجوداً فى الخارج لإخراج الصّور الذّهنيّة القائمة بالأذهان ، وكونه قائماً بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعيان ، فالأعراض والصّور الذّهنيّة وإن كانتا من المجردات إلّا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضية . أمّا الأعراض فلعدم قيامها بذاتها، وأمّا الصّور الذّهنيّة فلكونها غير موجودة فى الخارج مضافاً إلى عدم قيامها بذاتها أيضاً لكونها كيفاً نفسانياً . (آملی ۱/ ۴۷۷)

لأن باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها ۹/۳۴

وذلك لان الموجبة الكلية تنعكس جزئية لا كلية . (آملی ۱/ ۴۷۷)

فى بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وأما بيان الثّانى فيأتى عند بيانه تجرّد النفس النّاطقة (هيدجى ۲۵۱)

فقلنا فى بيان الأوّل ۱۰/۳۴

وحاصله ان كلّما هو مجرد عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يعقل أو لا يصحّ ، والثّانى محال إذ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أو ممكن أو غير ذلك فالأول حقّ ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحة معقوليته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء حتّى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها إلى نزع نازع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادّة وعن غواشيتها حتّى نصير معقولة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة ، لكنّ الثاني محال في المجرد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرد وتعريّة معرّ يكون معرّى ، فكلّما له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهو له بالوجوب ، إذ لا انفعال ولا تغيّر له فلا يستنج له شيء لم يكن ، فثبت أنّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ في ضمن الوجوب فيجب أن يكون له ، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النّظر عن الغير فهو عاقل لذاته ، إذ لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرداً ، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف . (آملی ١/٤٧٨)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما في المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرد تصير معقولات بخلاف المجردات بالفطرة . (سبزواری ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها ، لأنّ العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادّة ولواحقها عند المدرك ، إذ المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادّة وعلايقها وهو المانع أن يكون عقلا وعاقلا ، فالبريء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هو عقل وعاقل . اعلم انّ المراد بالعلم إن كان هو العقل فيجب في المعلوم التجرد التامّ عن المادّة أي عنهما وعن لواحقها ، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد . (هيدجی ٢٥١)

فهو بالفعل معقول ١٧/٣٤

لأنّ كلّ ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلًا له بالفعل لا متناع كونه موردًا للانفعال والتجدّد فليس فيه شيء بالقوّة، فكونه ممكن المعقوليّة غير منفكّ عن كونه بالفعل معقولا . (هیدجی ٢٥١)

أى عاقل نفسه بالفعل ١٨/٣٤

فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المطلوب ، فوجوده التّذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كلّ مفارق في الوجود عن المادّة . والفرق بين بارى تعالى وبين العقول أنّ علومهم وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهيّة هناك بخلاف الواجب فإنّ علمه عين ذاته كما أنّه عين وجوده لعدم التّغاير بين الذات والوجود فيه تعالى . (هیدجی ٢٥٢)

والمتضايقان متكافئان قوّة وفعلا ١٩/٣٤

يعنى إنّ المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول بالفعل لا معروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النّفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أخذت فقط ليست عاقلة إلّا «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور». وإن أخذت مع المعقول بالفعل فعاقليّتها تؤول إلى المعقول بالفعل . (سبزواری ١٢١)

والمتضايقان متكافئان قوّة وفعلا ١٩/٣٤

لما أثبت أنّ المجرّد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوّة والعاقل والمعقول متضايقان ، والمتضايقان يجب أن يكونا متكافئين في القوّة والفعل . فإذا كان المعقول بالفعل يجب أن يكون عاقله بالفعل وإذا كان بالقوّة يجب أن يكون عاقله كذلك ، وإذا كانت الأبوة في طرف زيد لعمره بالفعل يجب أن يكون بنوّة عمره أيضا لزيد بالفعل وإذا كانت بالقوّة كانت بنوّة عمره أيضا بالقوّة ، لكن المعقول بالذات كما علمت معقول بالفعل فيكون عاقله أيضا بالفعل . (آملی ٤٧٨/١)

إن قلت : لم لا يجوز أن يكون معقوليّته بالفعل ؟ ٢١/٣٤

ولا يخفى أن تكافؤ المتضايين على ما ذكر لا يقتضى إلا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل ، وأمّا أن العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا ، ولهذا أورد هذا السؤال لإثبات أن العاقل هو المعقول بالفعل . وحاصل بيانه أن المعقول بالذات الذى هو عبارة عما يكون المعقولة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقولة إلى ذاته بيانية هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه ، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا للغير كما هو شرط المعقولة للغير عند المشائين حيث أنهم يحصرون المعقولة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضورى فحينئذ لا يكون مجردا عن المادة وهو خلف . فإن قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول .

قلت : مبنى هذا الدليل على إنكار العلم الحضورى بالغير على مسلك المشائين الذين هذا الدليل منهم . ولما كان المفروض أن المجرد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقولة لزم حاول نفسه وارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذا كان يكون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب . (آمل ١/٤٧٩)

قلت لو كان معقولا لغيره ١/٣٥

هذا يتم إذا كان الذات هو معقولا لغيره لا وجهها من وجوهه على ما ذكره - قدس سره - فالصواب فى إبطال الشق الثانى ما قاله أصحاب الفن أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه ، إذ ما من شئ إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد . وأمّا الشبهة بأن ذات البارى تعالى - جل مجده - غير معقولة للبشر فهمي مندفعة بأن المانع أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته بل من جهتنا لتناهى قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلا بقدر قوتنا .

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشائين ٢/٣٥

فإنهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير فى الارتسام وينكرون العلم الحضورى
إلا فى علم الشئ بنفسه . (هيدجى ٢٥٢)

فلم يكن مجرداً ٢/٣٥

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرابطى معقولا وقد فرضنا وجوده النفسى
معقولا هذا خلف . (سبزوارى ١٢١)

فلم يكن مجرداً عن المادّة ٢/٣٥

بناى استدلالهم على تجرّد النفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها .
اقول ، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولو احقها .
(هيدجى ٢٥٢)

هل يمكن التمسك بالتضايّف ٤/٣٥

لما ثبت بالبيان المذكور أنّه معقول بالفعل ثبت بحكم التضايّف أنّ له عاقلا بالفعل
أمّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله : « لو كان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله
هو نفسه لا غير لا يثبت بالتضايّف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا
فى حدّ ذاته بمقتضى التضايّف » ، « فالعاقل الذى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لا يكون
غير ذاته » . (هيدجى ٢٥٢)

فإن قلت : هل يمكن التمسك بالتضايّف ٤/٣٥

لما أثبت قضية كلّ مجرّد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايّفين فى القوّة والفعل ،
وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل ، وإنّ المعقول لغيره لا يكون قائماً بذاته
مجرّداً عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لئلا ينفى تجرّده
عن المادّة فصارت النتيجة هو اتّحاد المعقول بالذات الذى هو معقول بالفعل مع العاقل
بالفعل لكن مبنياً على مذهب المشائين المنكرين للعلم الحضورى فى العلم بالغير ، فلا جرم
صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشائين فى العلم بالغير اورد هذا السّؤال .

(آملى ١/٤٧٩)

إذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرد ٥/٣٥

بمعنى أن يكون الذات مصداقاً لها ومحكيّاً عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثيّة غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأنّ مفهوم المعقول بالنظر إلى 'مفهوم العاقل معقول'». (هيدجي ٢٥٣)

في المشاعر ٨/٣٥

أى في كتابه المسمّى بالمشاعر . (هيدجي ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ٨/٣٥

اعلم انّ ههنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول في علم المجرد بذاته على ما هو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادهما في العلم بالغير على ما هو مذهب فرفور يوس . وصدر المتألّهين - قدّس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما في المقام الثّاني فضلاً عن المقام الأوّل ببرهان التّضايّف، قال - قدّس سرّه - في الأسفار بعد إثبات أنّ الصّورة المعقولة وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد وكذا المحسوس بما هو محسوس: «أنّه لو فرض أنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليّة والمحليّة كالسّواد والجسم الّذى هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ أقلّ مراتب الإثنيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود في نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الّذى هو بذاته معقول لالشيء آخر، وكون الشيء معقولا لا يتصوّر إلّا بكون شيء عاقلاً له، فلو كان عاقله أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقليّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرد إياها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبداً سواء عقلها عاقل خارج أم لا، والمتضايّفان متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل ، وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة ، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى . (آملی ۱/۴۸۱)

على اتحاد العاقل والمعقول ۹/۳۵

أى على اتحادهما في الوجود كأنه يرى أن التّضایف بین شیئین كما هو يقتضى اتحادهما في العدد والشخص والنوع والجنس والقوة والفعل كذلك يقتضى اتحادهما في الوجود أيضا . (هیدجی ۲۵۳)

ولكن عندى أنه لا يثبت المطلوب بهذا ۹/۳۵

وحاصل مراده - قدس سره - أن التّضایف لا يقتضى الأزيد من التكافؤ في المرتبة بین المتكافئين لا اتحادهما ولا مغايرتهما بل يجتمع مع اتحادهما تارة كما في العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما في العلة والمعلول والمحرك والمتحرك ، فإذا لم يكن في نفس التّضایف اقتضاء لاتحاد المتضایفين ولا لتغايرهما وكان كل من الاتحاد والتغاير في مورد لا عن اقتضاء التّضایف يجب أن يكون لكل دليل من خارج يقتضيه ، وبالجمله التّضایف لا يقتضى الاتحاد وإن كان لا ياباه أيضا إذا اقتضاه الدليل . (آملی ۱/۴۸۱)

والعلة مضافة للمعلول ۱۱/۳۵

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً . (هیدجی ۲۵۳)

فما ذكر أن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ۱۴/۳۵

إلا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقلية مبدء الإضافة .

بيانه أن المعقول بالفعل مطلقا سواء كان في العلم بالذات أوفى العلم بالغير لأشأن له إلا المعقوليّة أى لأشأن له إلا الوجود الفعلى والوجود النورى لا كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوة والظلمة المانعين عن كونه علما ومعلوما بالذات ، وذلك لأن معقوليته ووجوده في نفسه واحد ، فالمعقوليّة ذاتية لوجوده لالمهيّته أى مبدء المعقوليّة وهو النور والفعلية ، وذاتى الشئ ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار ، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعى العاقلية ، فمبدء العاقلية ليس إلا لذلك الوجود النورى الفعلى هو مبدء المعقوليّة لا غيره إذ المفروض أنه قطع النظر عن الأغيار ومبدء العاقلية الذى هو غير المعقول غير ،

فاتّحاد العاقل والمعقول ثابت فى العلم المجرّد بذاته ، وهذا اتّفاقى بين المحقّقين وفى علمه بغيره وهذا خلافىّ يقول به كثير من المشائين كما قال المحقّق الطّوسى فى شرح الإشارات والمشائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول . وبمثل هذا البيان بيّنت كلام صدر المتألّهين - قدس سرّه - فى حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيات .

وبينّا فى موضع آخر أنّهم إذا قالوا : «المعقول متّحد مع العاقل» ما أرادوا المعقول بالعرض وهو ظاهر ولا مهية المعقول بالذّات لامفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل كالنّفس النّاطقة لكن لاوجود كنه ذات العاقل كوجود اللّطيفة السّريّة والخفوية من النّفس بل وجودها الظّهورىّ بلا تجاف عن مقامها العالى ، وإذا قالوا : «المعقول عاقل» لاينبغى أن يذهب الذّهن إلى مهية المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النّفس مثلاً ، ولاغرو فى كون النّفس عاقلة .

ثمّ إن قيل : المعلول بالذّات أيضاً معلول بالذّات مع قطع النّظر عن جميع أغياره ومع ذلك لايجوز اتّحاده مع علته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتّحادهما .

قلنا : المعلول معلول بالعلّة وبالنّظر إلى العلّة لابذاته بخلاف المعقول بالذّات إذ ليس عنوان المعقوليّة مستلزم الحاجة إلّا من جهة أخرى وهى جهة المعلوليّة إذا كان معلولاً ، فمعنى بالذّات فى المعلول أنّ المعلوليّة ليست صميمة فى المعلول بالذّات بل نحكى عن نفس ذاته فهو مستحقّ حمل مفهوم المعلول بلا حيثيّة تقييدية لا بلا حيثيّة تعليلية والعاقليّة والمعقوليّة ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التّضاييف من التّقابل كما فى الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة . (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى ردّ ما استدلّ به صدر المتألّهين على اتّحاد العاقل والمعقول من ناحية التّضاييف . وحاصله أنّ المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لايعقل أن يتعقل مع قطع النّظر عن جميع ما عداه لأنّ العاقل بالفعل مأخوذ فى مفهومه حيث أنّ مفهومه المضاف المشهورى والمضاف مأخوذ فى مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقله

مستلزمًا لتعقله . فالأبوة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب إلى الابن المنسوب إليه يكون تعقله أي تعقل مدلول هذه العبارة أعني عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزمًا لتعقله لابن المنسوب إليه لكونه في ضمنه ، ولا يعقل تعقل الجملة إلا بتعقل جميع أجزائها كما لا يعقل تعقل الإنسان إلا بتعقل ما يكون جزء له من الحيوان والناطق فلا يعقل تعقل الأبوة مع قطع النظر عن تعقل البنوة وبالعكس . فتعقل المعقول بالفعل لا ينفك عن تعقل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقل المعقول بالفعل مع قطع النظر عن العاقل بالفعل .

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهمه الرّازی من لزوم تعدّد المتضايفين وجوداً . قال : «لأنّهما متغايران مفهوماً والتّغاير في المفهوم يقتضي التّكثّر في الوجود والحیثیّة لانفكاكهما تعقلاً ، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعلم والإرادة مثلاً في أنّ لكلّ واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر» . ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقلاً لما عرفت من أنّ تعقل كلّ واحد منهما مستلزم لتعقل الآخر مضافاً إلى أنّ التّغاير المفهومي لا يستدعي التّغاير بحسب المصداق بل يجتمع معه واتّحاده . قال صدر المتألّهين في ردّه : «وهذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشّیء ووجوده وتوهم أنّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . (آملی ۱/ ۴۸۲)

فصل ۱۸/۳۵

وجهه انّ في قوله : «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتألّهين حيث تمسّك بتكافؤ المتضايقتين على اتّحاد العاقل والمعقول ، وكذا إشارة إلى دفع ما توهم الإمام من أنّ مغايرتهما في المفهوم يقتضي التّكثّر في الوجود والحیثیّة لانفكاكهما تعقلاً فهما عنده كالعلم والإرادة مثلاً فينا حيث أنّ الذات الموصوفة بهما يعني النّفس واحدة وهما صميمتان زائدتان عليها . قال صدر المتألّهين : «هذا الفاضل لا يفهم الفرق بين مفهوم الشّیء ووجوده وتوهم انّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود» . وأيضاً إشارة إلى عدم المنافاة بين قوله : «التكافؤ لا يستدعي اتّحاد المتضايفين وجوداً وعدمًا وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: « لا يقتضى التكثر ولا يابى الاتحاد لان التضايف مطلقا ليس من التقابل بل بعض المتضايفات يحكم العقل بتقابله كالعليّة والمعلوليّة أو التحريك والتحرك والمستعدّ والمستعدّله والتقدّم والتأخّر لحصول التساوى بين طرفيها في الوجود لافى مجرد المفهوم، وبعضها ليس كالعالمية والمعلومية ونحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالذى يكون من أقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأوّل لاما هو من الضرب الثانى » ومنشأ هذا التوهم انه لما سمع جمهور المتأخّرين انّ القوم ذكروا فى بحث التقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التضايف، زعموا انّ التضايف مطلقا من أقسام التقابل وانّ كلّ متضايفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العالمية مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلومية، فإذا أورد عليهم الإشكال فى كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة فى علم الشئ بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التغير بين موضوع العالمية والمعلومية أمر اعتبارى ولم ينفطنوا بأنّ التغير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحّة اجتماع المتقابلين. (هيدجى ٢٥٣)

فتأمل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهم من المنافاة بين القول بأنّ التضايف لا يستدعى اتحاد المتضايفين وجوداً وعدمّاً وإلاّ اجتمع المتقابلان فى مثل العليّة والمعلوليّة والمحركيّة والمتحركيّة ونحوهما ممّا يكون المتضايفان فيه متغيرين بحسب الوجود وبين القول بأنّ لا يقتضى التكثر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتحاد المتضايفين وجوداً وعدمّاً إذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله: « وإلاّ اجتمع المتقابلان » لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغيرين، كيف والتقابل من أقسام التغير كما يقال: « المتغيران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا »، فكيف يمكن أن لا يستدعى التقابل التغير ويكون لاقتضاء بالنسبة إلى التكثر أيضاً.

وحاصل الدّفع ما حققه صدر المتألّهين - قدس سرّه - فى الأسفار، قال ما حاصله انّ منشأ التوهم هو زعم كون التضايف مطلقا من أقسام التقابل وإنّ كلّ متضايفين متقابلان وهو خطأ إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضايفين ممّا يقتضى تغاير بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التقابل بل بعض المتضايفين يحكم العقل بتقابلهما كالعليّة والمعلوليّة والتحرّيك والتحرّك والمستعدّ والمستعدّ له والتّقدّم والتأخّر لحصول التّنافى بين طرفيهما في الوجود لافى مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحّبّ والمحبوب، والذى يكون من أقسام التقابل هو الأوّل لا الأخير، وإمّا إشارة إلى توجيه استدلال صدر المتألّهين بما يسلم به عما أورده المصنّف عليه كما أفاده فى حاشية هذا الكتاب وفصله فى حاشية الأسفار ببيان أوضح قال - قدس سرّه - فى حاشية الأسفار بعد الإشكال عليه: «نعم لو تمسّكتك بالإضافة وأريد إضافه إشراقية وجودية وإنّ للمعقول بالذات وجودا رابطاً وإنّ ذلك يقتضى ضرباً من الإتحاد والاتّصال بمقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجّهاً». (آملى ١/٤٨٤)

ما غير معقوليّة حصولاً ١٩/٣٥

فى إطلاقه إشارة إلى اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضاً. (سبزوارى ١٢١)

لم يلف ١٠/٣٥

أى لم يبق له وجود سوى المعقوليّة و«لنى الشئ» بمعنى «بقى». (آملى ١/٤٨٤)

ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليته ٢٠/٣٥

اقول، ينبغى أن يعلم أنّ المعلوم قسمان: أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدرّكه وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات، وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرّكه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض. اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى علم المجرّد بذاته كونه عقلا وعاقلا ومعقولاّ واضح وأمّا فى العلم بغيره فغير ظاهر لأنّ المعقول بالذات وجوده فى نفسه و معقوليته شئ واحد لا وجود له سوى المعقوليّة وليس بعقل، نعم لو كانت الصّورة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا ومعقولاّ فتأمل.

(هيدجى ٢٥٤).

والمراد أنّ ما وجوده فى نفسه ٢٠/٣٥

اعلم إن ما كان وجوده في نفسه عين معقوليته بمعنى إن إضافته إلى المعقولة بيانية لانه شيء له المعقولة فهو عقل وعقل ومعقول سواء كان ذلك في علم الشيء بنفسه أوفى علمه بما عداه .

وتوضيح ذلك انّ المعلوم بالذات أعني به ما يكون وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية بعينها هي صورته العلمية في علم المجرّد بالذات هو نفس الذات كما هو واضح، فهو من حيث أنه هو هوية مجرّدة علم ومن حيث انّ تلك الهوية المجرّدة ثابتة لذاته لا تغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم، ومن حيث انّ ذاته له هوية مجرّدة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هو الذي ماهيته المجرّدة لشيء والعقل هو الذي له ماهية مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو شيء آخر بل شيء مطلق أعم من أن يكون هو أو غيره، وهذا في العلم بالذات ظاهر وأما في العلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجيء بيانه في باب نقل الأقوال في العلم فانتظر . (آملی ١/٤٨٥)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنه بما هو هوية مجرّدة هو عقل وبما يعتبر له أن هويته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له انّ ذاته هوية مجرّدة هو عقل ذاته فإنّ المعقولة هو الذي ماهيته المجرّدة لشيء والعقل هو الذي له ماهية مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره على ما نقل عن الشيخ . (هيدجي ٢٥٥)

حاصله أن الأشياء ٢/٣٦

ولمّا هذا الدليل أشير في الكتاب الإلهي بقول الله تعالى: «الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» فحذف المفعول للتعميم أي الأي علم من خلق كل ما عداه الكل فهذا إشارة إلى استناد كل الوجودات بالذات وجميع المهيئات بالعرض إليه وأن لا يؤثر في الوجود إلا الله و« هو اللطيف » إشارة إلى أنه مجرّد و« الخبير » إلى أن كل مجرّد عالم بذاته والعلم بذاته وهو العلة الحقيقية ، والفاعل الإلهي مستلزم للعلم بما خلق :

(سبزواری ١٢١)

إنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

كما قلت في منظومتي :

خداوند داناست بر خویشتن همه آفریده بدو تکیه زن
چه سان آگه از کرده خویش حق نباشدّ ألا یعلم منّ خلق ؟
(هیدجی ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى ۲/۳۶

وهذا البرهان يتألف من امور :

الأول ، أنّه تعالى علّة وفاعل لما عداه بحيث يكون الممكنات بحملتها مستندة إليه من وجوداتها و ماهيّاتها ، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنة إليه تعالى يكون بالذات واستناد الماهيّات إليه بالعرض .

الثاني ، عليّة شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة وخصوصيّة يابى أن لا ، يترتب عليه المعلول ، سواء كانت تلك الجهة زائدة على الشيء وحالة له كما في النّار مثلا أو كانت نفس الشيء كما في الصّورة النّارية . فالنّار مثلا لها خصوصيّة وهي صورتها النّارية تترتب عليها السّخونة بتلك الخصوصية ولولاها لجاز أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء وكلّ معلول معلولا لأيّة علّة وهو بديهيّ البطلان ظاهر الاستحالة .

الثالث ، انّ فاعليّته تعالى لما عداه يكون بنفس ذاته لا بخصوصيّة طارئة عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته المحيط بكلّ شيء فاعل لكلّ شيء ومن حيث نفسه قيّوم له ، كيف ولا يلزم أن يكون في فاعليّته مفتقرا إلى غيره فيلزم أن يكون في وجوده أيضا كذلك وهو خلف . فالواجب فاعل في ذاته بذاته لا بحيثيّة منضمّة إلى ذاته تقيديّة كانت أو تعليليّة .

الرّابع ، أنّه تعالى عالم بذاته وانّ علمه بذاته عين ذاته حسب ما تقدّم في الغرر المتقدّم .

الخامس، ان العلم بالجهة المقتضية للشيء التى هى العلة حقيقة وانها فى الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول، وذلك لأن المعلول المترتب عليها مترتب عليها بما هى هى ويكون من لوازم ذاتها فكلما حصلت تلك الذات حصل ذلك التلازم المترتب عليها كما فى لوازم المهيّة، فإذا حصلت تلك الذات فى العين يترتب عليها لازمها فى العين واذا حصلت فى الذهن يترتب عليها فى الذهن قضا لحكم اللزوم، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالسبب المترتب عليه . (آمل ١/٤٨٦)

ان المراد من العلم بالسبب ٥/٣٦

قال صدر المتلهين - قدس سره - ان قولهم: « العلم التام بالعلّة يوجب العلم التام بمعلولها » وقولهم: « ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه » ليس المراد من العلم التام بالعلّة العلم بماهيّة العلة الا فيما يكون مجرد الماهيّة سبباً للمعلوم كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكلّيات الطبيعّية، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهواها، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العليّة، لانه على هذين الوجهين يكون العلمان أى العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معاً لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم البارئ تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذا المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصيّة التى تكون العلة بها علّة وليس هى الا نحو خاص من الوجود» الخ . (هيدجى ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أى الخصوصيّة المخصوصة التى تاتى أن لا يترتب عليها إلا المعلول الخاص، ولولا هذه الخصوصيّة لجاز أن يكون كل شيء علّة لأى شيء كان، وكل معلول معلول لأية علّة كانت .

ثم ان الخصوصيّة كالصورة النوعيّة الناريّة مثلا المقتضية للسّخونة ولولاها لأستوت جسميّة النار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهى زائدة على الجسميّة، ولو فرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفى الواجب تعالى عين ذاته . (سبزوارى ١٢٣)

سواء كانت ٦/٣٦

عين ذاته كما في الواجب تعالى'. (هيدجى ٢٥٦)

وهي الامر المقدم على السببية الإضافية ٦/٣٦

السببية قد تطلق على النسبة المتكررة بين السبب وبين المسبب المتأخرة عنهما تاخر كل أمر انتراعى عن منشاء انتزاعه كالنسبة التي بين الأب والإبن التي يعبر عنها بالمضاف الحقيقي، وقد تطلق على نفس السبب إذا كان نفس الخصوصية مقتضية لوجود المسبب أو على تلك الخصوصية التي في السبب إذا كانت زائدة عليه، وهي متقدمة على وجود المسبب المتقدم على السببية بالمعنى الأول فتكون، متقدماً على السببية بالمعنى الأول بمرتبتين كما لا يخفى. (آملی ٤٨٧/١)

ولاشكك انها عين حيثية ٧/٣٦

وهذا ظاهر في تصور الصورة النوعية النارية التي في النار مثلاً التي تكون النار بها سبباً للسخونة حيث انها عين منشأية السخونة، بل إن سئلت الحق فهي السبب بالحقيقة واسناد السبب إلى النار بواسطتها يكون من باب الواسطة في العروض لأن ما في النار غير الصورة النوعية النارية إما الهوى وإما الصورة الجسمية، وأما الأعراض المكتنفة بها وشيء منها لا يصلح لأن يكون سبباً للسخونة. أما الهوى فواضح لأجل عدم جهة الفعلية فيها أصلاً، وأما الصورة الجسمية فلكونها مشتركة بين جسم النار وغيره، وأما الأعراض المكتنفة فلأنها لمكان تبعيتها لمعروضاتها في الوجود تكون في حكم متبوعاتها فلم يبق شيء صالح للتأثير إلا نفس الصورة النوعية النارية ولا يحتاج في تأثيرها إلى قيامها إلى الجسم. (آملی ٤٨٨/١)

كلما حصلت في ذهن أو خارج ٨/٣٦

الأول، كما في العلم الحصولي، والثاني كما في العلم الحضورى. (سبزواری ١٢٣)

فكلما حصلت ٨/٣٦

أى الجهة المذكورة. (هيدجى ٢٥٦)

وحكم المنجم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشمس في القوس أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر ، ويحكم الزارع بأن البذر المدفون في الأرض متى ينبت أو متى ينحضر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت : هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعالي من عللها بل من نفس المعاليل أو آثارها وإن حصوله بالتجارب .

قلت : العلم الحقيقي واليقين الدائم إنما هو من العلة والتجارب لوجدان خصوصية العلة مثلاً علم الناس بموت كل أحد علم يقيني مشاهد ومع هذا يمكن زواله وتبدله بالشك في كثير من الآدميين بأن يمكن بقاء مركب طبيعي أبداً بل واقع في بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنه ليس علمهم من العلة بخلاف علم الخواص بأسباب الانحلال . وإن القسر لا يدوم وإن بسائط المركب تميل إلى أحيازها الطبيعية وإنها متنازعه ومقاومة منذامتزجت وإن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فإنه لا يزول ولا يبدل ، وعلم غيرهم في هذا المثال كلا علم فكيف في غيره .

(سبزواری ١٢٣)

وحكم المنجم بما سيقع ٩/٣٦

حكيم المنجم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلاً في شهر معين بعد ستة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف في ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشمس وبين القمر في ذلك الوقت ، وحكم الطبيب بأمراض متوقعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقب بتلك الأمراض . (آملی ١/٤٨٩)

وفي عدم تخلل لفظ « الاقضاء » ١٢/٣٦

فالحق تعالى عن المثل وله المثال الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها ومهيئاتها من يشاهدها يشاهد الكل « أولم يكنف ببربكك أنه على كل شيء شهيد » .

(سبزواری ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦

ورقيقة منها ، والرقيقة هي الحقيقة بنحو ضعيف ، والحقيقة هي الرقيقة بنحو قوى .
(هيدجى ٢٥٦)

شأن من شؤون العلة الحقيقية ١٢/٣٦

العلّة الحقيقية هي ما كان المعلول ظلّ لها سواء كانت ما منه المعلول كعلية الحقّ تعالى شأنه أو ما به المعلول كالوسائط الطولية وعلى التقديرين يكون المعلول شأنًا من شؤونها ، ولكنّه فى الفاعل بمعنى ما منه الذى هو المصطلح الإلهى أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيما» . (آملى ١/٤٩٠)

بناء على أنّ العلم ١٥/٣٦

إذ بناء على وهم الطباعية الذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعلية إلّا على القوى المنطبعة والطّبايع ، ولم يعثروا على المجردات المضافة فضلا عن المجردات المرسلّة ، فكيف على القدّوس السّبّوح ربّ الملائكة والروح ، فتبّا لنظرهم وتعبسا على فكرهم . (سبزوارى ١٢٣)

قد قيل لا علم له بذاته ١٧/٣٦

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشئ بغيره بعد علمه بذاته كذا فى الأسفار .
(هيدجى ٢٥٦)

أوهن من بيت العنكبوت ١٨/٣٦

أمّا إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما فى الأسفار من أنّه : «ما أشنع وأقبح من أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلال الملك ودقائق الملكوت ويسمّى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشئ من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الذى أفاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء» . انتهى . وأمّا مناسبتة مع الدهرية وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشعور بفعله هو الدهر الذى يسمّونه الدهرية فاعلا للأشياء حيث اقتضرت أنظارهم فى القوى الفعلية على القوى الطبيعية العديمة الشعور ،

ولم يعثروا على المجردات المضافة كالنفوس فضلا عن المجردات المرسله كالعقول فضلا
عن السبوح القدوس ربّ الملائكة والروح . (آملی ١/٤٩١)

انه لا يعلمها في الجملة أى في الأزل ٢٠/٣٦

أى انه ينفي عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطقا ولو عند وجودها لأنّ برهانه
على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنّه يقول العلم لما كان صفة حقيقية
ذات إضافة يحتاج في تحقيقه إلى تحقق إضافته المتوقّف على تحقق طرفها، وإذا كان العلم
في الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا في الأزل وإلا يلزم أن يتحقق العلم من غير إضافته
إلى المعلوم وهو محال ، ومن الواضح أنّ هذا الدليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم
بالشئ قبل وجوده وأمّا بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدليل كما لا يخفى .

(آملی ١/٤٩١)

اذ العلم بالعلّة في الأزل ٢١/٣٦

في بعض خطب امير المؤمنين (ع) : « عالم إذ لا معلوم ، وربّ إذ لا مربوب ، و
قادر إذ لا مقدور » . (هيدجی ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

في موضع الحال من قوله : « مجعولاته » أى ناشئة من علمه بذاته . (هيدجی ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممن يدعى الفضل انه يقول انه لا يمكن تصوّر أن يكون الشئ
معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم . فليعلم انه قد يطلق المعدوم ويراد
به مرفوع شئيّة الوجود ومرفوع شئيّة المهيّة معا ، وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى
حاشاهم عن ذلك إذ لا يتفوه بهذا عاقل فضلا عن أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع
شئيّة الوجود فحسب كما يقال : « الإنسان المعدوم » فوضعت شئيّة المهيّة ورفعت شئيّة
الوجود عنها ، وهذا مرادهم من المعدوم الثابت وإن لم يكن هذا القول أيضا مرضيا إذ
يوضعون له الثبوت منفكّا عن كافة الوجودات بخلاف طريقة الصوفيّة لأنّهم قالوا

بالثبوت للمهیّات منفکة عن وجوداتها لاعن وجود تبعی لوجود اسماء الله تعالى وصفاته وهو وجود ذاته. فالمعتزلة لما راوا أنّه مشکل عویض أن یعلم الشیء فی الأزل والشیء المعلوم فیما لا یزال وكان نفیاً محضاً مرفوع الشبّهین فی الأزل لاجرم أثبتوا شیئیّات مهیّات الممكنات ورفعوا شیئیّات وجوداتها لئلا یلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التفصیلی بهذا الطریق . (سبزواری ۱۲۴)

من علمه بذاته ۲۲/۳۶

أی من ناحية علمه بذاته بمعنى أنّه لما كان عالماً بذاته فیکون عالماً بمجموع لابه .
(آملی ۱/۴۹۱)

فجعلوا علمه تعالى المهیّات الثّابتة فی الأزل ۳/۳۷

المعتزلة یقولون بأنّ المعدوم شیء وإنّ المعدومات فی حال عدمها منفکة عن کافة الوجودات الخارجیّة والذهنیّة متمیّزة بعضها عن بعض وإنّ ثبوتها کذلک فی الأزل هو مناط علمه سبحانه بالحوادث فی الأزل فالمعلوم أزلّ وإن كانت الحوادث لا یزالها .
(آملی ۱/۴۹۱)

وأنت تعلم انّ أصل تقرّر المهیّة ۴/۳۷

أی القول بثبوت المعدومات فاسد فی نفسه وعلى تقدیر صحّته لا یكون ثبوتها مصحّحاً لعلم الباری تعالى بها لانفصالها عنه فلا یكون کمالاً له تعالى ، بل العلم الکمالی هو الذی یكون فی مرتبة الذّات ونفسه لازائداً علیه مطلقاً متّصلاً كان معه على تقدیر الزیادة أو منفصلاً عنه . والحاصل انّ العلم المغایر مع الذّات لا یكون کمالاً ولو كان متّصلاً فضلاً عما كان منفصلاً عنه . (آملی ۱/۴۹۲)

منفکة عن وجود المهیّة نفسها ۵/۳۷

هذا إشارة إلى توجیه مقالة الصّوفيّة ، فإنّ الظاهر من کلامهم هو القول بثبوت المهیّات منفکة عن کافة الوجودات ، فهم یشاركون مع المعتزلة فی القول بثبوت المعدومات إلا انّ المعتزلة یزعمون ثبوتها منفکة عن کافة الوجودات ثبوتاً عینياً ، والصّوفيّة یقولون

بكونه ثبوتاً علمياً ، ولهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال ، فإنّ ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيئات عن الوجودات الخاصة التي بها موجوديتها وإن كانت موجودة بوجود تبعي يكون ذلك الوجود لغيرها وقد أسند إليها ، تبعاً ولذا لا تسمى كلّ منها بذلك الوجود بأسمائها الخاصة ولا يترتب على شيء منها آثارها المرتبة عليها ، فلمّا لم يكن هذا الوجود وجوداً لها فبعين موجوديتها بذلك الوجود كأنّها ليست موجودة أصلاً ، ولذا قالوا : «انّ الأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود» أي رائحة الوجود المخصوص بها في نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحقّ تعالى . (آملی ١ / ٤٩٢)

مثل الشيخ العربيّ ٦/٣٧

يعني محي الدين وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي فإنّهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قاله المعتزلة . (هيدجي ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيف ٧/٣٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإنّ ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد . سواء نسب إلى الخارج أو الذّهن فإنّ البرهان ناهض على استحالة تقدّم الماهية على الوجود مطلقاً سواء تقدّمها مجردة عن الوجود ثبوتاً علمياً كما نقل عن هؤلاء أو ثبوتاً خارجياً كما نقل عن المعتزلة ، وملخص توجيه صاحب الأسفار ما ذكره انّ الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً أم وجوداً اجمالياً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاصّ بها فلا استحالة فيه ، فهؤلاء إذا قالوا انّ الأعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها عدم وجودها الخاصّ المتميّزة به في الخارج عمّا عداها لا عدم الوجود الاجماليّ الذي يجتمع فيه معها أشياء كثيرة ، فهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنّها كلّها متّحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات ، فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها في مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « انّها ما شئت رائحة الوجود أبدا » انّها ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هیدجی ۲۵۶)

في مقابل الوجود ۸/۳۷

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت أيضاً لترادفهما .

(هیدجی ۲۵۷)

أن يطلقوا الثبوت على مرتبة من الوجود ۹/۳۷

لا يلزم ظاهر . (هیدجی ۲۵۷)

على مرتبة من الوجود ۱۰/۳۷

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثابتة » ويريدوا الوجود أو أن مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التّطفليّ الذي ينسب إلى مناهيمها بالعرض والمجاز بل سبكت مجاز إذ الوجود الأحديّ ذاته الأقدس وهو منسوب إلى مفاهيم الأسماء والصفّات بالعرض وإلى لوازمها وهي الأعيان الثابتة أيضاً بالعرض في المرتبة الثانية ، ولزوم التلازم ولازم التلازم كلاهما غير متأخّر الوجود ، فالعارض كعارض المهيّة لا كعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهيّة على الواجب بالذات كانت مفاهيم الأسماء والصفّات كالمهيّة له والأعيان الثابتة كالأزم المهيّة ، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هو العلم التّفصيليّ الحضوريّ بجميع الأشياء وجوداتها ومهيّاتها إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أتمّ وأعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسائيّة والصفّاتيّة كلّ المهيّات بنحو أشرف وأسنّى ، فحضور ذاته لذاته حضور كلّ الوجودات والمهيّات . (سبزواری ۱۲۴)

وهو المثل النوريّة ۱۴/۳۷

وهذه الصّور العلميّة العينيّة التّامة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثانية في

أصنامها وطلسماتها، ولفعلياتها بنحو أتمّ كالكليّات العقلية الموجودة بوجود نوريّ سعيّ الواحدة بالوحدة الجمعية وهي تمام ذات أفرادها في كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحته، لكن أين هذه العقليات الضعيفة من تلك العقول القويّة؟ وإن كانت في أصحاب العقول بالفعل . (سبزواري ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألهين ، « وأما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصورياً عندنا لكن في جعل هذه الصّور مناطاً للعلم الأزليّ الكمال ، الإلهيّ السّابق على كلّ ما سواه موضع بحث ومحلّ قدح ، لأنّ علمه تعالى قديم واجب بالذّات وهذه الصّور متأخّرة الوجود عنه تعالى ' وعن علمه تعالى بذواتها فكيف تكون هي بعينها علمه تعالى بالآشياء في أزلّ الآزال ؟ . (هيدجي ٢٥٧)

في كلّ ١٦/٣٧

أي كلّ ما سواه من المجرّدات والمادّيات ومركّبات أو بسائط . (هيدجي ٢٥٨)
بأن حضره ١٧/٣٧

أي بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجي ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أي تانيث العينيّة وهي صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة ولك أنّ تجعلها صفة للمضاف أعني النّفس لا للمضاف إليه فحينئذ لا يحتاج إلى عذر .
(هيدجي ٢٥٨)

شيخ الطائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول في علمه التّفصيلي . (هيدجي ٢٥٨/)

فلذلك قول شيخ الطائفة الإشرافية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراف في علم الحقّ جلّ شأنه هو الذي قد تقدّم نقله في أقسام الفاعل ، وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الذي يقول به الشّيخ الإشرافيّ وهوان له تعالى علماً بالآشياء في مرتبة ذاته الذي هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلاً ويكون

علمه بذاته تفصيلاً علماً بما سواه إجمالاً لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالاً، وهذا علم فى مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التفصيليّ بما سواه عين ما سواه، ففى العلم الإجمالى الكمالى يتّحد العلم والعالم وفى العلم التفصيليّ يتّحد العلم والمعلوم بمعنى أنّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملى ١/٤٩٤)

وتبعه فى ذلك كثير ١٩/٣٧

وهؤلاء الذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنسبة إلى نفس النّاطقة، فكما لا يوجد فى الذّهن شيء غير ما هو علم النفس وغير ما هو معلومها بالذّات كذلك كلّ ما هو فى العين من الوجود علم واجب الوجود، وقد علمت أنّ الوجودات كلّها تعلّقات وروابط محضة، وكلّ شيء قائم به قياماً صدورياً لاحتولياً، وبناء تحقيق الشّيخ الإشراقى على أنّ العلم كون الشّيء نوراً لذاته ونوراً لغيره، وهو تعالى نور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة، وله الاشراق والتسلّط عليها، والعلم الذى هو حيثيّة الظهور والإظهار يدور على النّورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الأشياء له كان علمه بذاته نوريتّه وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشرافه عليها وتسلّطه بالعلية والإضافة الإشرافية عليها، فكما أنّه بنور الشّمس العرضيّ يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنور الحقيقى القيومى يظهر كلّ الحقائق والمهيّات، ولانسبة بين الظهورين فع هذه الشدّة النّورية الغير المتناهية كيف يخفى عليه شيء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزوارى ١٢٥)

من محقّقى المتأخّرين ٢٠/٣٧

كالمحقّق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلامة الشيرازى ومحمّد الشهرستانى وابن كونه وصدر المتألّهين فى أوائل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشياء فى الخارج مناطاً لعالميتّه تعالى بها . (هيدجى ٢٥٨)

وسقّمه من وجه ٢٠/٣٧

وهو انتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والإكتفاء بالإجمالي فيها. قال صدر المتألهين: «كانتهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من أن وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاسّ شيء واحد بلا اختلاف». ثمّ لاشبهة في أن هذه المادّيات ذوات الأوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حسّياً كما هو التحقيق عندنا فكيف يصحّ ويجوز أن تكون هذه الصّور المادّية في أنفسها قبل تجرّد ها وانتزاع صورها علماً ومعلوماً وعقلاً ومعقولاً. (هيدجى ٢٥٨)

ان لم يكن بأن حضر ٢١/٣٧

أى بالحضور فى البعض وهو العقل . (هيدجى ٢٥٩)

لأنكسيمائس ٧/٣٨

وارسطاطاليس . (هيدجى ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

فى العقل الذى هو كلوح من صقع الربوبية لاستهلاك الأحكام الأمكانية فى العقل وحياته بحياة الله تعالى وبقائه ببقاء الله بل كقلم فى مداد رأسه كلّ الحروف البسيطة والمركّبة بوجه بعيد. والدّاعى لثاليس على هذا القول أن لا يكون ذات الله تعالى محتملاً لكثرة الصّور وغير ذلك من المحذورات الأخر . (سبزوارى ١٢٦)

ابى على ٨/٣٨

وتلميذه بهمن يار وجمهور أتباع المعلم من المشائين قالوا: «انّ الأوّل تعالى لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علّة للأشياء لزمه تعقّل الأشياء بسبب تعقله لذاته بذاته». .

(هيدجى ٢٥٩)

بل بالعكس ١٠/٣٨

فالأوّل العلم الانفعالى الذى بعد المعلوم، والثانى العلم الفعلى العلى الذى قبل المعلوم ويجب إثبات ما هو أشرف الطرفين لواجب الوجود تعالى. وأمّا إثباتهم الصّور وعدم

إثبات العلم الحضوریّ له فی علمه بالغير فلاّنّ الموجودات ظلمانیة لاحقة متکثرة الوجود متغیرة الذوات الطبیعیة وهونور وعلمه نور. والتّحقیق عندنا انّ حیثیة الوجود أیّ وجود كان حیثیة النّور وهو بما هو علم سابق علیه بما هو معلوم وكذلك بما هو متعلّق بالواجب تعالی واحد بالوحدة الحقّة وثابت غير دائر بما هو وجهه . (سبزواری ۱۲۶)

ونسبة الكلّ إلى عقل الاوّل الواجب ۱۲/۳۸

أی إلى علم الأوّل تعالی . (هیدجی ۲۵۹)

لاعلى أنّها تابعة ۱۴/۳۸

أی ليس على نحولم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته كالجرم المضیّ الذی ليس له علم بضوئه الذی یوجبه، وكالجسم الحارّ الذی ليس له علم بالسّخونة الّتی یوجبها بل هو عالم بما یصدر عنه فلا یكون فاعلا بالإيجاب ، بل هو تعالی فاعل بالعناية بمعنی أنّه یعلم بفعله ویصدر عنه الفعل مع العلم به من غير إرادة زائدة على ذاته . (آملی ۴۹۵/۱)

اتباع الضوء للمضیّ ۱۵/۳۸

بأن لم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته كالمضیّ والحارّ . (هیدجی ۲۵۹)

إذا العلم الاحساسی ۱۹/۳۸

أراد به معناه الأعمّ فی مقابلة التعقل أی الذی هو إدراك الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهیئات مخصوصة من الكمّ والكیف والأین وغيرها، والتّخیل الذی هو إدراك ذلك الشّیء مع تلك الهیئات ولكن حاله غیبه بعد حضوره؛ والتّوهم الذی هو إدراك معان جزئیة متعلّقة بالمحسوسات . (هیدجی ۲۵۹)

إذا العلم الاحساسی منتف عنه ۱۹/۳۸

المراد بالعلم الإحساسیّ المنتفی عنه عند المشائین هو الإحساسیّ بالمعنی الأعمّ فی مقابل التعقل ، سواء كان عل وجه الإحساس بالمعنی الأخصّ أعنی إدراك الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرك المحفوفة بهیئات مخصوصة من الكمّ والكیف والأین وغيرها، أو علی وجه التّخیل أعنی إدراك الشّیء مع عوارضه المشخّصة المحفوفة به لكن لافی حال

حضوره عند المدرك بل في حاك غيبته عنه ، أو على وجه التوهم الذي هو إدراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات. فالمشائون يزعمون انتفاء كل هذه الأقسام عنه تعالى وأن علمه بالجزئيات يكون على وجه كلي كعلمنا بحرارة هذه النار مثلاً عند العلم بأن كل نار حارة. ويقولون أنه تعالى بل كل عاقل إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلي وإدراكها على الوجه الجزئي لا يحصل إلا بالآلات الجسائية المنتفية عنه تعالى فيؤولن السمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيين حيث أن مرجع علمه تعالى عندهم إلى البصر لا بمعنى الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النوري والإضافة الإشراقية على ما سيأتي بيانه . (آملی ١/٤٩٦)

على ما نسب إلى المشائين ١٩/٣٨

فإنهم يقولون إن الأول تعالى بل كل عاقل فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الكلي ، وإدراكها على الوجه الجزئي لا يحصل إلا بالآلات الجسائية فيؤولن السمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات والشيخ الإشراقي يؤول علمه بالبصر لأن علمه بالأشياء الصادرة منه تعالى كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له . (هيدجي ٢٥٩)

اعظم تلاميذ المعلم الأول ٢٠/٣٨

ومقدم المشائين القائل بأن ذاته تعالى متحدة مع الصور العقلية فإن مذهبه أن العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي والشيخ يبطله في الإشارات والمحقق الطوسي نفى الإمكان عنه في التجريد. قال المصنف في حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوربوس : «اعلم أن اتحاد العاقل والمعقول إن استعمل في مقام العلم الكمال الذاتي فعناه كون بسيط الحقيقة بوحده وبساطته كل المعقولات ، وإن استعمل في مقام التفصيل فعناه إشراقه بكل معقول بالاتجاه من ذاته عن مقامه بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة الظاهرة» .

(هيدجي ٢٥٩)

وقد تكلمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

في مبحث الوجود الذهنى عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» وقد تكلم أيضاً

قبل ورقتين فى حاشية طويلة اولها : « فما ذكر ان المفروض » : عند قوله : « قد استدلّ صدر المتألهين على اتحاد العاقل والمعقول » حاصل كلامه ان اتحاد العاقل والمعقول فى علم المجرد بذاته اتفاق وفى علمه بغيره خلافيّ ، ثم وجهه بأنهم إذا قالوا المعقول متحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لا ماهية المعقول بالذات ولا مفهوم المعقول الإصافى بل أرادوا أن المعقول بالذات موجود بوجود العاقل . (هيدجى ٢٦٠)

وقد نكلّمنا على مذهبه ٢٠/٣٨

وتوضيح لبّ القول فى اتحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير يحتاج أولاً إلى تحرير محلّ البحث عنه ثمّ إلى إقامة الدليل عليه فهيئنا مرحلتان : الاولى ، فى تصوّر ما قالوه فنقول : إذا علمنا شيئاً كمهيّة زيد مثلاً فهنا أشياء : ١ - مهيّة النفس التى لها وجود ٢ - مهيّة زيد التى لها وجود فى النفس ٣ - حقيقة زيد التى لها وجود فى الخارج وهذه الحقيقة هى بعينها تلك الماهية الموجودة فى الذهن بناء على ماهو التحقيق فى باب الوجود الذهنى . إذا عرفت ذلك فنقول ليس المتحدان فى هذا البحث عبارة عن مهيّة زيد ، ومهيّة النفس ، ولا وجود زيد فى الخارج مع مهيّة النفس ، ولا مع وجودها ، بل المراد اتحاد وجود زيد فى النفس مع وجود النفس بمعنى ان هيئتنا وجود واحد وهو وجود النفس بالأصالة ويكون موجوديّة مهيّة زيد فى الذهن بنفس ذاك الوجود الذى للنفس بالأصالة فتكون مهيّة زيد موجودة بوجود النفس بالتبع كموجوديّة الأعيان الثابتة بوجود الحق تبعاً . (آملى ٤٩٦/١)

ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله ٢١/٣٨

بأن يريد من اتحاد المعقول بالعاقل اتحاد النحو الأعلى من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتحاد . (سبزوارى ١٢٦)

بجميع ما سواه ٣/٣٩

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كلّ الأشياء قالوا للواجب تعالى علماً بالأشياء : علم إجمالى مقدّم عليها وعلم تفصيلى مقارن لها ، وبعبارة أخرى : علم ذاتى وعلم فعلى . قالوا يجب

أن يكون عالماً بجميع الأشياء في مرتبة ذاته مقدماً على صدورها وإلا لم يكن عالماً بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال، فزعموا أن علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدء تميز الشيء يكون علماً به إذا العلم ليس العلم إلا مبدء التميز فذاته علم بما سواه.

وربما قالوا: «علمه بالأشياء منطوق في علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته علّة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوق في ذاته فكان علمه بما عداه علّة لما عداه». قال صدر المتألهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدرُوا على بيانه، وربما أوردوا مثلاً لانطواء الكل في علمه بتقسيم حال الإنسان في علمه سببين المصنّف أن الذات في عين إجماله ووحدته علم تفصيلي بكل شيء لبساطته والبسيط كل الوجودات على ما قاله أرسطو وأبرهن عليه صدر المتألهين. (هيدجي ٢٦٠)

وربما أوردوا مثلاً ٥/٣٩

وقد سبق في المقصد الثاني في البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيلي أو إجمالي ما يتعلق بالمقام». (هيدجي ٢٦١)

مع شوب تخيل ٦/٣٩

مثل أن العاقلة تعقل أن الواجب تعالى نور كل نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهبديّة وغيرها وإنه حقيقة الحقائق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشمس الذي هو نور كل نور عرضي من الأشعة الشمسيّة والقمرية ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنقطة وإحاطته وتحاكي بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكي بالامتداد المقداري وفوقيته وتحاكي بالفوقيّة الوضعيّة وقس عليه سائر صفاته. هذا في المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفي المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهيولى وإنها جوهر بالقوّة وتحاكيها المتخيّلة بالظرف الخالي أو الخلاء المجرد عن الشاغل وسفالتها وتحاكي بالمهوى الوضعي وقس عليها الوسائط.

(سبزواري ١٢٧)

مع شوب تخيل ٦/٣٩

هذه العبارة مذكورة في الأسفار وقد أوضحها في حاشية هذا الكتاب، وحاصله أن النفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفها بعالم الخيال و عدم انقطاعها عنه لا يمكنها تعقل المجرد عن الخيال مادامت نفساً أى مادام بقاء عاقبتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلك كلما تتعقله من الصّور العقليّة يكون تعقلها مع حكاية خياليّة بحيث يتحد الإدراك نحواً من الإتّحاد كاتّحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل في الحسّ المشترك فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه في الحسّ المشترك صورة حيث يتحد الإدراك ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحسّ المشترك إلاّ بدليل، وذلك كما إذا تعقلت النور الفعليّ أعنى الوجود المنبسط الذي هو فعل الحقّ فنتخيّل معه النور الحسّي بحيث لا يمكن الذّهل عن الثّاني عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه على الأشياء ونزوله في كلّ أودية بقدرها تخيلت معه الامتداد، وإذا تعقلت بقاءه تخيلت معه الزّمان أو انتهائها إذا تعقلت أن الواجب تعالى نور كلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوار الأسفهبديّة أعنى النفوس نور به وهو تعالى نور كلّ نور تخيلت نور الشّمس وإنّه نور كلّ نور من أنوار الاشعة الشمسيّة ونور القمر وكلّ نور في عالم العناصر، وإذا تعقل بساطته تعالى تخيلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلا يخلو شيء من المعقولات عن شوب تخيل كما لا يخفى. (آملى ١/٤٩٨)

وثالثها ٧/٣٩

أورد عليهم أن ذلك أى العلم بالشّيء على وجه الثّالث أيضاً علم بالقوّة إلاّ أنّه قوّة قريبة من الفعل أنّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلاّ أنّ المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة على شيء دافع لهذا السّؤال أمّا حقيقة ذلك الشّيء فهو غير عالم بها. (هيدجى ٢٦١)

وقد صحّحنا كلامهم في بعض تحريراتنا ١١/٣٩

كحواشينا على إلهيات الأسفار وحواشينا على الشّواهد الرّبوبيّة حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثّالث قدرة بل قوّة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التصحيح أنّه

مغالطة من باب اشنباه التخیل والتعقل أو التعقل بالعقل البسيط الخلاق للتفاصيل وبالعقل التفصيلي فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشوب التخیلي توهم أنه ليس في العقل ، وحيث أنه لم يكن في العقل بنحو التفصيل التعاقبي ظن أنه ليس بنحو العقل البسيط ، والخيال ان الملكة البسيطة علم بنحو أشد وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى تجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : « كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التميز والتفصيل في المهيئات أقوى وأظهر » كما ان النور الحسي كلما كان أشد كان تميز المستنيرات به أقوى ، فالوجود كلما كان وحدته الحقّة الحقيقية أتمّ كان جامعيتها للمفاهيم الكمالية أوفر ، ففي العقل البسيط الإنساني صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته فكل مفاهيم المحدودات والحدود والمرسومات والرّسوم المبادئ التصديقية والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول ، القسم الثاني من العلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإن العلم شيء والانتفات إليه شيء آخر وكذا كونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة شيء آخر أي الوحدة وجودا والكثرة مفهوما وعدم الكثرة وجودا وليس بدو النفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التفصيلي حتى إذا لم تكن المعلومات فيها وبمداخلتها لم تكن في العقل البسيط ، ومن لم يصدق بكونه علما بالفعل فكأنه ليس إلا العقل التفصيلي التعاقبي الزماني حيث ان نفي الخاص كان عنده نفي العام فكيف حال من كانه ليس إلا الوهم والخيال فإذا ليس شيء في هذه الألواح فكأنه ليس فيه وتلك الملكة كأنها لم تكن شيئا مذكورا ، وكأنه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنه عقل بالفعل و يشاهد انه عقل بسيط فكان البدن وقواه أجنبي عنه فالكون في العقل وجدان في ذاته لا الكون فيها ، فهذا مصداق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » وذلك مصداق : « نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ » .

این بخاک اندر شد و کل خاک شد وان نمک اندر شد و کل پاك شد

(سبزواری ۱۲۷)

أوبالبعض خبر مقدّم ۱۲/۳۹

فيه مالا يخفى . (هیدجی ۲۶۱)

وهكذا كلّ علّة ۱۴/۳۹

فلا يجب ان يكون علمنه التفصيليّ بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كلّ سابق علم تفصيليّ بلا حقه علم إجماليّ بما عداه من المتأخرات فاعترض عليه بوجوه مذكورة في الأسفار . (هیدجی ۲۶۱)

أوبالبعض تفصيل ۱۲/۳۹

الظاهر أن يكون قوله : « أوبالبعض » عطفًا على قوله « بكلّ الأشياء » فيصير حاصل المعنى مع ما في الشعر من الغلق ، فإن كان ذاته علما إجمالياً ببعض الأشياء لا بكلّه بأن يكون علما تفصيلياً ببعض وإجمالياً ببعض آخر فذاك تفصيل الذي بعض من الحكماء ارتضاه ويكون هو المرضيّ عنده .

و محصل هذا القول أن ذاته تعالى علم بذاته تفصيلاً ويعلم من ذاته معلوله الأوّل الذي هو العقل الأوّل أيضاً تفصيلاً فذاته علم تفصيليّ بالعقل الأوّل وإجماليّ بما عداه . (آملی ۵۰۲/۱)

وكيف يمكن أن يكون صورة الشّمس ۱۴/۳۹

والحال أن العلم بالشّيء نفس ذلك الشّيء كما قالوا : « إن الأشياء تحصل بأنفسها في الذّهن » . وحقّ نفس الأمر هو علم الله الأزليّ بالأشياء وما هي عليه في السّابقة الأزليّة فصورة كلّ شيء تطابقه ، نعم في العلم الإجماليّ يكفي الصّورة الواحدة كالإمكان الذي هو صورة واحدة في الذّهن للممكنات المتخالفة في الخارج : والتّحقيق عندنا كما سيّجى إن الصّورة أي ما به الشّيء بالفعل الواحدة أي بالوحدة الحقّة الحقيقيّة تكون علما بالأشياء المختلفة كالوجود الصّرف المحيط والمبسوط البسيط . (سبزواری ۱۲۶)

بالعقل البسيط والأضافة الاشرافيّة ۱۹/۳۹

المراد من العقل البسيط هو العلم الإجماليّ ، وإنما عبّر عنه بالعقل البسيط لوجهين : الأوّل ، تأسيساً بالحكماء .

الثاني، تنزيهاً له تعالى عن العلم الإحساسي والتخيّل والتوهّم، فإنّ العلم ينقسم إلى الإحساس والتخيّل والتوهّم والتعقل، وأشرف أنحائه وأعلاه هو التعقل. والمراد من الإضافة الإشرافية هو الوجود المنبسط الذي هو فعله تعالى، فالعقل البسيط إشارة إلى العلم الإجمالي البسيط الكمال الذي في مرتبة ذاته تعالى، وهو الذي يقول به الإشراقي، والإضافة الإشرافية إشارة إلى العلم الفعلي الذي في مرتبة فعله تعالى الذي هو عين فعله أعني ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف - قدس سرّه - في هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألّهين - قدس سرّه - في علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته الذي هو مبدء لجميع الأشياء أي العلم الإجمالي بجميع الأشياء في عين الكشف التفصيلي. ومختار شيخ الطائفة الإشرافية من كون الأشياء بأعيانها علوماً، وإنّ الصّحائف العينية بعينها هي الصّحائف العلمية بالنسبة إليه تعالى، فكلمة العقل البسيط إشارة إلى الأوّل والإضافة الإشرافية إلى الأخير. (آملی ۳/۲)

بالعقل البسيط ۲۰/۳۹

أي بالعلم الإجمالي وعبر عنه بـ «العقل» لأنّ العلم له أربعة أقسام: الإحساس والتخيّل والتوهّم والعقل، وأعلى أنحائه هو العقل فعبر به تنزيهاً له تعالى وتاسيياً بالحكماء على ما قال في بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم أنّ ما اختاره المصنّف في باب علمه تعالى بالأشياء الصادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الاشراف من كونها بأعيانها علوماً له تعالى وإشراقات نوره وما حققه صاحب الأسفار في علمه السابق على الأشياء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقائق والمهيئات، فابتدأ بالأوّل بما حققه محقق شرح الإشارات ثمّ أشار إلى الثاني بقوله: «والعلم الإجمالي الكمال...». (هيدجي ۲۶۱)

الذات علّة لذات ما عدا ۲۱/۳۹

وهذا البرهان يتألف من مقدّمات:

الأولى: أنّه تعالى بذاته.

الثانية: أنّ ذاته تعالى علّة لمعلولاته.

الثالثة أن العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرابعة أن علمه بذاته تعالى عين ذاته .

وهذه المقدمات كلّها ثابتة بما تقدّم . وإذا كان ذاته التي علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الذي هو علّة للعلم بمعلولاته و أحده ، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضا واحداً ، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلّة والمعلول في الوحدة والكثرة ، وإنه إذا كانت العلّة واحدة ناسب أن يكون المعلول كذلك ، وإذا كانت كثيرة ناسب أن يكون المعلول كثيراً على ما فهم صدر المتألهين من كلامه ، وقال بأنّ هذا الدليل إقناعي إذ لأحد أن يمنع حقيقة هذا الحكم ، إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجوداً من علّته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلّة ، ألا ترى أنّ العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيتة ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلتان هيهنا شيء واحد في الخارج ، والمعلولان متعدّدان تعدّداً خارجياً .

وأما من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على ما فهمه المصنّف - قدس سرّه - من كلامه وقال في حاشيته على الأسفار أنّ خلاصة هذا الدليل أنّه إذا اتحد العلتان فلا بدّ من أن يتحد المعلولان وإلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعني صدور الصّور عن علمه بذاته الذي هو ذاته و صدور الموجودات التي هي ذوات الصّور عن ذاته أيضا الذي هو علّة لما عداه من معلولاته وقال بأنّ هذا الدليل برهاني لا إقناعي كما لا يخفى .
(آملی ۴/۲)

ناقض بأن ۴/۴۰

فاحكم بأنّ الصّادر منه وعلمه بذلك الصّادروهما المعلولان واحد .

(هیدجی ۲۶۲)

هكذا حقق المقام العلامة الطّوسي ۶/۴۰

غرضه من إسناد هذا التحقيق إلى العلامة الطّوسيّ هو الإشارة إلى تضعيف ما فهمه الصّدر المتألهين - قدس سرّه - من كلامه من كون هذا الدليل إقناعياً بل هو برهاني كما تقدّم في الحاشية المتقدمة .

ثمّ انّ هذا المسالك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق في علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلاً إلا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة في الجميع وقال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضاً حضور ذواتها عنده تعالى ، وانّ حضورها لديه كاف في العلم بها ، ولكن العلامة الطّوسيّ - قدس سرّه - جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها في المبادئ العقلية أعني بحضور صورها لديه تعالى بارتسامها في مبادئها . فعلمه تعالى بالكلّ حضوريّ إلا انّ المعلوم في بعضها نفس الشّيء بوجوده العينيّ وفي بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها في مبادئها لا بمعنى انّ علمه بالبعض حصوليّ وفي بعض آخر حضوريّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسيّ . - قدس سرّه - (آملی ٤/٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

قد تكلّمنا شطرا في كون علمه تعالى بذاته نورالذاته و علمه بغيره كون غيره إشراقا له في بيان طريقه شيخ الطائفة الاشراقية فتذكر . (سبزوارى ١٢٩)

فعلمه قد كان ٧/٤٠

يعنى إذا اتحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلازم أن يكون علمه بالأشياء هو الإضافة الإشراقية ونوريتّه وإشراقه عليها نفس قدرته ، فانّ النور فيّاض لذاته فعلمه بالأشياء إيجاده لها كما انّ وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجى ٢٦٢)

فعلمه تعالى قد كان نوريتّه ٧/٤٠

إنما اتى بـ«فناء التفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسيّ يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وانّ المعلول المجعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما أنّه معلوم ولما كان من شأنه وحيثيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضا أى قدرة فعلية وفي مرتبة الفعل . (آملی ٤/٢)

الممكنة للثانى ٩/٤٠

أى الممكن لها الثانى . (هيدجى ٢٦٢)

بل النورية الوجودية ٩/٤٠

عليك بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقيقى بأوصاف النور الحسى كلاً بموازنه حتى تترنم بقولك : « أين التراب ورب الأرباب » مع ان ما ذكر من أوصاف النور الحسى وآثاره أيضاً بسبب نور الوجود بحسب قابلية مهيته . (سبزوارى ١٢٩)

القائم بها مواضع الشعور ١٠/٤٠

يعنى انها ذات الشعور كيف لا ومواضع الشعور قائمة بها . (هيدجى ٢٦٢)

القائم بها مواضع الشعور ١٠/٤٠

هذا فى مكان العلة لقوله : « الحية » يعنى ان النور الحقيقى الذى هو الوجود المنبسط حى ، وكيف لا يكون حياً ومواضع الشعور قائمة به من المستمرة وغير المستمرة . والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلوية الفلكية من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشعور الغير المستمرة هو القوى الحيوانية والخيالية والحسية ، والمراد من غيرهما هو غير مواضع الشعور من المستمرة وغير المستمرة كألاجسام والجسمانيات . (آملى ٥/٢)

وغيرهما ١٠/٤٠

أى غير مواضع الشعور كالجواهر والأعراض الخارجية ، وتثنية الضمير على ما فى غالب النسخ أيضاً صحيح أى غير مواضع الشعور المستمرة وغير مواضع الشعور الغير المستمرة . والمراد بمواضع الشعور هو العقول والنفوس وقواها الموجودة فيها صور الأشياء ، فالنور المجرد الواجب يعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها وينطبع فيها بمجرد الإضافة الإشراقية . (هيدجى ٢٦٢)

قد كان نوريته قدرته ١١/٤٠

لأن القدرة هى الفياضية على سبيل الشعور والمشيئة والنور ذاتية الفياضية . (هيدجى ٢٦٣)

ولوصارت قویّة الوجود ۱۳/۴۰

بل قولها توکّد علمیتها لقوة النورية . (سبزوارى ۱۲۹)

هكذا حقّق المقام العلامة الطوسیّ ۱۶/۴۰

واستدلّاه من حيث التمسّك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لا من جهة المناسبة والموافقة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة ، وانه كما انّ في العلتين اتّحاداً مناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتّحاداً كما قال صدر المتألّهين - قدس سرّه - في الهیات الأسفار انّ كلام المحقّق - قدس سرّه - لا يخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون في المعلول لكونه أنقص وجوداً من العلة شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة . (سبزوارى ۱۲۸)

فإنّ للوجود مراتب ۱۷/۴۰

إعلم انّ الوجود الحقیقیّ قد يؤخذ بشرط لاتعیّن وقد يؤخذ لا بشرط التعیّن وقد يؤخذ بشرط التعیّن ، والاوّل وجود الواجب تعالیّ ، والثانی أمره ، والثالث وجود الممكن ، ويعبر عن الأوّل بالوجود الحقّ وعن الثانی بالوجود المطلق وعن الثالث بالوجود المقيّد . وقد يعبر عن الأوّل بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق ، ويعبر عن الثانی بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل انّ الوجود المطلق هو الواجب توهم جمع كثير أن المراد هو الثانی وليس كذلك بل المراد هو الأوّل . (هیدجی ۲۶۳)

فان للوجود مراتب الوجود الحقّ ۱۷/۴۰

الذی يقال علیه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط الثلاثيّة هو شرط عدم النقائص الإمكانيّة والحدود التي تنزع عنها الماهیّات ، وقد يطلق علیه الوجود المطلق ویراد منه سلب جميع التقييدات حتّى التقييد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق في السّنة العرفاء أكثر كما قال المولوی :

ما عدمها نائم هستیها نما تو وجود مطلق و هستی ما

وعلى هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأوّل أيضاً الوجود المطلق ویراد منه المقيّد بالمطلق . (آملی ۵/۲)

صرف الوجود ١٩/٤٠

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالى أى بشرط عدم النقص الإمكانية والحدود والأعدام وهو حقيقة الوجود المرسل المحيط البسيط . (هيدجى ٢٦٣)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقععه كالعنوان الفانى فى المعنونة ١٩/٤٠

المراد بصرف الوجود هو الوجود الحقّ تعالى شأنه الذى قلنا أنه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنى المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييد بالإطلاق أخرى .

والمراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذى يعبر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيد بالإطلاق والفيض المقدس ، والمراد من «أخذه من صقععه كالعنوان الفانى» هو أن حقيقته لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانه شىء ثبت له الظهور بل هو شىء عين الظهور ولا حقيقة له إلا كونه ظهوراً فلانفسية حتى يحكم «عليه» أو «به» فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلًا فى صقععه . (آملى ٦/٢)

كالعنوان الفانى ٢٠/٤٠

سيشير إلى أن الوجود المنبسط مرآة ظهور الحقّ ووجهه و عنوانه فلانفسية له حتى يحكم عليه ، فإذا كان الذات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلًا فى صقععه . (هيدجى ٢٦٣)

إشارة الى قوله (ص) : ٢٢/٤٠

« كمال الإخلاص نفي الصفات » فإن مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً ، ومفهوم الرحيم مرحوماً ، ومفهوم الرّازق مرزوقاً ، وهكذا . (سبزوارى ١٢٩)

إشارة إلى قوله (ع) : « كمال الإخلاص نفي الصفات عنه » ٢٢/٤٠

أعلم أن لهذا الكلام النورى المقدس تفسيرين :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى عنه، وإنّ ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أنّ مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنّما هو كمال حقيقته التامة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود .

وثانيهما، أن يكون إشارة إلى الفناء في المرتبة الأحدية عن مرتبة الواحدية ، حيث أنّ الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصفات هو المسمّى بالمرتبة الواحدية ، والمأخوذ بشرط لأعنى الهوية الغيبية التي لا اسم لها ولا رسم هو المرتبة الأحدية، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثانية مرتبة «أوأدنى» . (آملی ۶/۲)

كمال الإخلاص ۲۳/۴۰

كما قالوا «كمال التوحيد إسقاط الإضافات» أي إسقاط إضافته عن كلّ ما هو غيره . (هيدجي ۲۶۳)

وعند ظهوره بالوحدة التامة ۲/۴۱

كما في القيامة الكبرى عند الطمس الكلّي والمحق المحض للأشياء بسبب تجلّيه باسمه الواحد القهار كما قال : «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» . (سبزواری ۱۲۹)

ليس بهذه الصّور المرتسمة بل بذاته ۵/۴۱

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولدوات الصّور أي بكونه جامعا لوجودها ولفعليّاتها بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لا مذاقهم . (سبزواری ۱۲۹)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ۷/۴۱

وهو شيخ الحكماء والمتألّهين مولانا صدرالدين الشيرازي - عظم الله قدره و بهج مرقده - قال في الأسفار :

فصل في أنّ الواجب الوجود تمام الأشياء وكلّ الموجودات وإليه يرجع الأمر كلّها، هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلّا من اتاه الله من لدنه علما

وحکمة، لکن البرهان قائم علی أن کلّ بسیط الحقيقة کلّ الأشياء الوجودیة لاما یتعلق بالتقایص والأعدام، والواجب تعالی بسیط الحقيقة واحدٌ من جمیع الوجوه فهو کلّ الوجود كما ان کله الوجود. أمّا بیان الكبرى فهو ان الهویة البسیطة الإلهیة لولم یکن کلّ الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من کون شیء ولا کون شیء آخر فیرکّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحلیله من حیثیتین مختلفتین وقد فرض وثبت أنه بسیط الحقيقة هذا خلف، فالمفروض أنه بسیط إذا کان شیء دون شیء کأن یكون الف دون ب، فحیثیة کونه الف لیست بعینها حیثیة کونه لیس ب وإلا لکان مفهوم الف ومفهوم لیس ب شیئا واحدا، واللازم باطل لاستحالة کون الوجود والعدم امرأ واحداً فالملزوم مثله فثبت أن البسيط کلّ الأشياء.

ثمّ قال بعد التفصیل والتّمثیل :

فان قلت: ألیس للواجب صفات سلیبة ککونه لیس بجسم ولا جوهر ولا بعرض . ولا بکم ولا بکیف ؟ :

قلنا: کلّ ذلك یرجع إلى سلب الأعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب النقصان کمال .

ثمّ قال فی فصل آخر فی علمه السابق علی الأشياء ما ملخصه :

انّ البسيط الحقیقی من الوجود یجب ان یكون کلّ الأشياء فیجب أن یكون ذاته تعالی مع بساطته وأحدیته کلّ الأشياء، فإذن لما کان وجوده تعالی وجود کلّ الأشياء فن عقل ذلك الوجود عقل جمیع الأشياء، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع الأشياء ما سواه فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه والإجمالی بوجه، وذلك لأنّ المعلومات علی کثرتها وتفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط فی هذا المشهد الإلهی والمجلی الأزلّی ینکشف یتجلّی کلّ من حیث لا کثرة فیها فهو کلّ فی وحدة . (هیدجی ۲۶۵)

أی وجودا واحدا بسیطا ۹/۴۲

لأنه إجمالي بمعنى خفاء شيء عليه تعالى عن ذلك . (سبزواری ١٢٩)

لأنها مهية ١١/٤١

أي الصورة الذهنية من الشمس مهية الشمس ، وذلك لما تقدم في مبحث الوجود الذهني من أن الأشياء بما هيئاتها متحققة في الذهن لا بأشباحها وصورها، والشمس الذهني فرد من الشمس كالشمس الخارجي وعدم ترتب آثار الشمس عليها ليس لأنها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها في الخارج . (آملی ٧/٢)

شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل آن تصویر کرد

والمهية حيثية ذاتها حيثية المغيرة ١١/٤١

وذلك لأنها إما بتمام ذاتها متغير مع مهية أخرى كما في الأجناس العالية بعضها مع بعض وكما في مهية مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلاً مع مهية مندرجة تحت مقولة أخرى كالكيف حيث أنهما ولو كانتا مركبتين من الجنس والفصل لكن الجنس والفصل اللذين نفس مهية كل منهما متغيران مع الجنس والفصل من الأخرى ، وإما ببعض ذاتها كما في الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث أنها وإن كانت مشتركة في الجنس إلا أنها متمايزة بالفصل الذي هو بعض الذات من كليتها منها . (آملی ٧/٢)

ومع الوجود مطلقاً ١٢/٤١

أي سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط الذي فيضه أو الوجود المقيّد الذي هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهية خاصة كوجود السماء مثلاً ، فإن الوجود مطلقاً من سنخ والمهية من سنخ آخر ، فالمهية من حيث هي مهية متغيرة مع الوجود أي وجود كان . (آملی ٨/٢)

المضاف إليها ١٢/٤١

أي إلى مهية الشمس . (سبزواری ١٢٩)

والوجود المضاف إليها ١٢/٤١

أي إلى مهية الشمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

في مقابل اثنين كوجود القمر والسماء مثلاً ومرتبه من حيث أنه مضاف مرتبة الضيق حيث أنه مع إضافته إلى مهية الشمس لا يصدق على الوجود المضاف إلى مهية أخرى بل يصدق على كل واحد من هذين المضافين أنه: «أين هو من صاحبه» بمعنى أن كل شيء في مقابل الآخر، فوجود الشمس وجود ووجود الأرض وجود آخر وهذه المغايرة نشأت من تحدّد كلٍّ بحدٍّ موجب لفقد كلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحدّ ينتزع مهية التي أضيف إليها الوجود، وبعبارة أخرى وجود الشمس بما هو مضاف ينحلّ عند العقل إلى ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّ ومحدود ينتزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلك المرتبة من الوجود لمرتبة أخرى و محدوده عبارة المهية المعروضة لذلك الوجود في العقل، والمتحقّق من هذه الأمور الثلاثة في الخارج شيء واحد وهو ذات الوجود الذي ليس إلّا الوجود المنبسط، وأمّا الحدّ فهو عبارة عن فقدان تلك المرتبة لمرتبة أخرى فهو عدم والمهية التي تنتزع عن الحدّ عدمى أي ليس لها ما بازاء في الخارج. (آملی ۸/۲)

وأما الوجود فحيثية ذاته ۱۳/۴۱

أي الوجود من حيث هو وجود غير مضاف إلى شيء وغير محدود بحدّ، بل من حيث أنه وجود ليست حيثية ذاته محدودة بحدّ، لأنّ الحدّ ينشأ من فقدان كلٍّ وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حيث هو وجود لاثنائي له ولا كثرة تعتريه فهو من حيث ذاته واحد وفي عين وحدته له السعة والإحاطة وكلّما كانت سعته أو فرو إحاطته أكثر كانت وحدته أكد.

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد (آملی ۸/۲)

والشحوالاعلى من كل شيء هو تمامه وكماله ۱۴/۴۱

وذلك لأنّ ذلك الواحد البسيط أقوى وأكّد من الوجودات الخاصة المشتتة المحدودة التي من حدودها يحصل التركيب الشّرير من الوجدان والفقدان أعني وجدان

كل مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرى^١، وكلما كان الوجود أقوى^٢ وأكد كانت النورية أشدّ والظهور أكد، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة النور، وإذا كانت الماهيات والمفاهيم ظاهرة متميّزة كلٌّ عن الآخر حين موجوديّتها بموجودات تشتيّة وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعيّ شدّيّ أقوى^٣ وأكد. (آملی ۱۰/۲)

وفیضه یسع کلّ شیء ۱۵/۴۱

المراد بفیضه هو الوجود المنبسط الذی هو فعله، وقد عرفت أنه لانفسیّة له إلّا كونه عین الرّبط به، فلیس له مقام إلّا كونه إضافة إشراقیّة لذات ثبت لها الإضافة، فإحاطته بكلّ شیء عین إحاطته تعالیٰ بكلّ شیء. (آملی ۱۱/۲)

فهو یحكی كلّ وجود ۱۵/۴۱

فأمر الحكاية بدور بينه وبين كلّ شیء فهو الحاكی عن كلّ شیء كما انّ كلّ شیء حاك عنه تعالیٰ.

قال المصنّف فی اسرار الحكم ما لفظه: «وحقّ حقیقی دارای كلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غیرمتناهی الشّدّة النوریّة اوجلی و مظهر است كلّ وجودات را وتمام اعیان و ماهیات را دفعة واحدة سرمدیّة، چنانچه اعیان و ماهیات مظاهر و مرائی باشند در مراتب ظهور بعد از ایجاد.

اعیان همه آئینه حق جلوه گراست
یا ذات جق آئینه و اعیان صور است
در نزد محقق که حدید النظر است
هریک از این دو آئینه آن دگر است.

(آملی ۱۱/۲)

وبالجملة ذات كلّ شیء المذكورة فی النظم ۱۷/۴۱

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله: «ذات كلّ شیء» المذكورة فی المتن هو مهیّة كلّ شیء ووجوده الخاصّ به، فكلمة «ذات» إشارة إلى المهیّة الموجودة فی الخارج لأنّ الذات هی المهیّة وإتّما الفرق بينهما بالاعتبار، فالمهیّة من حیث هی مع قطع نظر عن الوجودین تسمیٰ بالمهیّة ومن حیث كونها موجودة فی الخارج تسمیٰ بالذات فالذات بحسب المفهوم أخصّ من المهیّة، فكل ذات مهیّة دون العكس. فیکون المراد من ذات كلّ شیء

هو الوجود الخاص والمهية الخاصة .

وحاصل السؤال أن صرف الوجود وإن كان يجمع كل وجود بحيث لا يشذ عنه شيء لكن المشتمل عليه هو نفس ذات الوجود من كل شيء لا بخصوصيته الخاصة الناشئة عن حده حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصة بخصوصياتها والمهيات الموجودة بها غير متحققة في الأزل ، وكيف يتصور العلم بها في الأزل مع أن العلم من صفات الحقيقة ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم ، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيته في الأزل لا يتصور العلم به كذلك في الأزل مع أن العلم الكمالي هو أن يكون الأشياء بخصوصيتها معلومة له في الأزل . (آملی ۱۲/۲)

بالسلب البسيط ۱۹/۴۱

بيان للواقع توضيح للقضية القائلة أن المعلوم لم يكن في الأزل بأنها سالبة كذا والغرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع في الوهم . قد تطلق البسيطة ويراد بها المحصلة في مقابلة المعدولة ، وقد تطلق ويراد بها القضية التي يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لها هلية بسيطة في مقابلة المركبة التي محمولها وجود مقيد . وفي قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول ، والثاني أيضا صحيح فإن سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لا يكون إلا قضية بسيطة سالبة لا تجرى فيها القاعدة الفرعية . (هيدجی ۲۶۵)

أى لم تكن بنحو الكثرة في الأزل ۲۰/۴۱

وحاصل الجواب أن الأشياء على نحو الكثرة لا تكون في الأزل على نحو السالبة المحصلة البسيطة المتشكلة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكيمة وسلها وهي قولنا : «المعلوم ليس في الأزل» و معلوم أن السلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع ومع انتفائه معا ، وصدقه في المقام على نحو السلب الموضوعي حيث أن سلب المحمول الذي هو الوجود المطلق الذي مفاد «ليس» التامة عن موضوع في الأزل مستلزم لسلب كل شيء عنه على نحو سالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضية السالبة المحصلة في المقام أعني

قولنا: «المعلوم لا يكون في الأزل» هو قضية السلب المطلق الذي هو سلب الشيء في مقابل السلب المقيّد الذي هو سلب الشيء عن الشيء ومفاد «ليس» الناقصة، ومعلوم ان السلب المطلق في مقابل السلب المقيّد دائماً يكون على نحو السلب الموضوعي كما هو واضح .
(آملی ۱۲/۲)

لكن ما به انكشافها ۲۲/۴۱

أى المعلوم على نحو الكثرة وإن لم يكن في الأزل لكن على نحو الوحدة والبساطة الذي هو عبارة عن العلم به يكون في الأزل . (آملی ۱۲/۲)

وهو النحو الأعلى ۲۳/۴۱

إلى قولنا: « وكذا النحو الأظهر ».

إن قلت: حضور النحو الأعلى من كل وجود والنحو الأظهر من كل مهية علم بدينك التحوين لا بالنحو الأدنى منهما فكيف يعلمها وهما فيما لا يزال ؟ .

قلت : بعداوة ما ذكرت من أن شيية الشيء بتمامه وما سأذكر من أن الأزل ليس وقتا موقوتا ولا حداً محدودا ومن أن الأمر تابع كالمعنى الحرفي غير مستقل في التحقق والظهور وهو ظهور الله أن هذه الوجودات سنخ الوجود النحو الأعلى وهذه المهيئات نفس تلك المهيئات، كما قالوا إن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيما أن تلك ما به الانكشاف لهذه ، ألا ترى أن الصور الذهنية في علمك الحصول مع أن لها وجودا آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصور التي في عالم المادة علوم لك بذوات الصور لأنها مرآة ملاحظة هذه وما به انكشافها بل لا وجود لها في هذه الملاحظة ، وكلتها وجود ذوات الصور وإنارتها ، وبهذه الملاحظة يقال إن ذوات الصور معلومات بالذات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم ، وهذا يصدق عليها لأعلى الصور وإن كانت الصور معلومات بالذات بمعنى آخر . ومن هنا كلما تحكم عليها تسرى إلى المعنونات . (سبزواری ۱۲۹)

وهو النحو الأعلى ۲۳/۴۱

أى النحو الأعلى من كل وجود من الوجودات الخاصة والنحو الأظهر السابق

من كل مهية من المهيئات .

والنحو الأعلى ' من كل وجود هو ما تقدم من كون صرف الوجه د واجداً لحقيقة الوجود من كل وجود خاص ملغاة عنه الخصوصية التي بها يكون وجوداً مخصوصاً أعنى حده الذى عبارة عن فقدانه لمرتبة أخرى ' من الوجود الذى ينزع عنه المهية بل نفس الوجود المحدود بذلك الحد لا بما هو محدود بل بما هو وجود وكونه على النحو الأعلى ' من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة ، وقد عرفت ان الوجود كلما كان بسيطاً وواحداً كان أشد وأقوى .

والنحو الأظهر من كل مهية هي تحقق كل مهية بذلك الوجود الواحد البسيط الذى لا يترتب عليها بذلك الوجود آثارها بل المتحقق به هو مفاهيم تلك المهيئات بالحمل الأولى ولا يصبر المتحقق به من مصاديقها لكى يترتب عليها آثارها وإنما يصير الشيء مصداقاً لمهية أو مفهوم إذا تحقق بوجوده المخصوص به ويكون موجودية المهيئات بذلك الوجود الواحد البسيط نظير موجودية مهية الأشياء فى الذهن حيث أنها مع وجودها بماهياتها فى الذهن لا يترتب عليها آثارها لأن هذا الوجود للذهن لا للمهية و ترتب أثر المهية عليها إنما هو إذا وجدت بوجودها لا بوجود الذهن ، وهذا اعنى موجودية الماهيات بالوجود البسيط الجمعى هو المراد بالأعيان الثابتة على اصطلاح الصوفية .

(آملى ١٣/٢)

كيف وإذا ظهرت المهيئات هنا ٢/٤٢

هذا إشارة إلى ما مرّ من أن إشراق نور الأنوار يظهر كل المهيئات .

إن قلت : من أين يتحقق المهيئات هناك وذلك الوجود الغير المتناهى شدة لاحد له حتى يكون له مهية وهي المحدودة بالحدّ الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقيقها هناك هو أنه المبدء الفياض لجميع الوجودات والمهيئات والعلم بالمبدء يستلزم العلم بذى المبدء والمهيئات هناك ليست مهيئات لذلك الوجود وإنما هي صور علمية بما هيئنا ، وإنما هي مهيئات لهذه الموجودات السلايزالية . وأيضاً كل

موجود سوى الله تعالى له مرتبة وجود بتحقق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها تحقق فيها مهية متصفة بالعدم والإمكان، فجميع المهيئات لابد من تقررهما في المرتبة العلمية الأزلية لهذا الاتصاف. فإن عدم الحادث أزلي وكذا إمكان الممكن أزلي كما فرق المتكلمون بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان وصححوا الثاني، وأيضاً الوجود كلياً كان أتم وأشمل كان جامعته للمعاني والمفاهيم أوفر لأن المفاهيم هناك توصف باللاهوتية كما يقال الإنسان اللاهوتي والماء اللاهوتي والنار اللاهوتية، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الأولى للشايع الصناعات إذ مناط الشايع وجوداتها الخاصة. وأيضاً على طريقة العرفاء المهيئات صور أسمائه ولوازمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فهية الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السميع والبصير المدرك الخبير، والفلك تحت اسمه الدائم الرفيع، والملوك المقرب تحت اسمه السبوح القدوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الأول الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنه المبدء الفيض للموجودات والمهيئات.

قلت: إن المهيئات وإن لم تكن مجعولة بالذات إلا أنها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسمان: أحدهما المجعول ذاته و ثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما أن الموجود قسمان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، و ثانيهما الموجود بمعنى موجودية منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذاتي.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحة السلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهاني بل ذوق عرفاني على أنه كما أن المهيئات هنا موجودة بالعرض كذلك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذات. وليعذرني اخواني في خروجي عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمات. (سبزواري ١٣١)

كيف وإذا ظهرت ٢/٤٢

يعني أنه إذا ظهرت الماهيات بالوجودات المتفرقة فيما لا يزال فهي أولى بالظهور

بالوجود الجمعى فى الأزل فكيف لاتكون ظاهرة فيه . (هيدجى ٢٦٥)

فللعلم حكم وللمعلوم آخر ٤/٤٢

فبطل قول من يقول : «لم يكن فى الأزل إلا علم الذات بذاته لا العلم بغيره إذ لاغير فى الأزل» لأننا نقول : العلم بالغير فى الأزل لاالغير أوالمعلوم ، وقد علمت ان العلم بالشئ هوالتحو الأعلى من الوجود وهو حاضر فى الأزل للأزلى ، ومن هناورد فى أحاديث أهل العصمة : «عالم إذ لامعلوم» . (سبزوارى ١٣٢)

وهذا كما ان ٥/٤٢

أى كونهما مختلفين فى الحكم . (هيدجى ٢٦٥)

هو من صقع ٧/٤٢

أى الشعاع . (هيدجى ٢٦٥)

ولايمكن فيها ٧/٤٢

أى فى المنكشفات بالشعاع أن يقال هى من صقع الشمس . (هيدجى ٢٦٥)

وينبغى أن يعلم ٨/٤٢

أى النسبتان فى الحيطه والشمول متحدتان ، فكما ان وجود زيد الطبيعى لاينخلو عن الوجود الصّرف ، كيف وكل مشوب لاينخلو عن صرفه ، وكل مركّب عن بسيطه ، كذلك وعاء وجود زيد الذى فيما لايزال لاينخلو عن الأزل بل وجوده بما هو علم الله ومن حيث ان مقومة وجود الله تعالى فى الأزل ودركه يحتاج الى تلطف السرّ . (سبزوارى ١٣٢)

وينبغى أن يعلم ان نسبة الأزل إلى مراتب الدهر ٨/٤٢

اعلم ان كل واحد من لفظى الأزل والأبد يطلق على معنيين : فالمعنى الأوّل للأزل هو القدم والأزلى بمعنى القديم وهو لا أول له رأسا على نحو الإطلاق « والياء » منه لاتكون للنسبة بل الغرض منه المبالغة فى إفادة معناه كما أكّد فى قوله : « اللهم أنت الأوّل فليس قبلك شئ » . (آملى ١٥/٢)

ومثال النسبتين ٩/٤٢

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقي المارة بسطح مستوأمس الرأس فيه خطأ كل أجزائه متقومة بتلك النقطة السيالة وجميعها منازل النقطة . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأوّل لأنّ الأوّل معناه مالا أوّل له مطلقاً أو الأصل المحفوظ لهذه المرتبة والمراتب الدهر والزمان والآن . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أى بالأزل . (هيدجى ٢٦٥)

جامعة لكل الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجب الغير المحدود بحد بل بما هو وجود محض . والمراد بالوجودات التى يكون الوجود الواجب جامعاً لها هو جهة الوجود من كل منها التى يعبر عنها بجهة فعليتها لاحد هالذى هو فقدان كل وجود لمرتبة وجود آخر ولا المهية المنتزعة عن تلك الحدود، ومن المعلوم ان كمال كل وجود إنما هو من جهة فعليته وحيث وجوده لا من حده أو المهية المنتزعة من حده وإذا كان الوجود الواجب جامعاً للجهة الفعلية من كل وجود وحيثية الوجودية من كل منه كان بفردانيته جامعاً لكل كمال يترتب على كل وجود بحيث لا يشذ عن حيطه كماله كمال، وكيف وهو معطى كل كمال ومعطى الشئ لا يكون فاقده، ولولم يكن واجداً لكمال كل وجود لكان فاقداً لبعضه لا محالة وهو نقص تعالى شأنه عنه مع انه يستلزم محدوديته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو مع انه خلف مستلزم للتركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان. (آمل ١٩/٢)

حيث أنه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعية الإنسان الحقيقي لموجودات عالم الملك أربع مرات مرة جامع لنظائر ما فيه بحسب بدنه، كما ان روحه البخارى بمنزلة الفلك، وحركة شريانه بمنزلة حركته الوضعية، وقلبه كالشمس، وباقي الأعضاء الرئيسة كباقي الكواكب السيارة، وكبدته كالبحر، وأوردته كالشطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء في تطبيق النسخين

ومقابلة الكتابين ، ومرة في حسّه ، ومرة في خياله لأنّ المدرك بالذّات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهية فيهما ، والسّنخية في وجودهما ، ومرة في عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرى لأنّ هذا وجدانها بحقائقها وتكث وجدانها برقايقها ، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرّقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلاً ووجدت مطالب «ماهى» و«هل هى» و«لم هى» لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء : «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً ، لاحسّيّاً ولاخياليّاً لأنّ هذا يتيسّر في الجملة للأمّى الجاهل . (سبزوارى ١٣٣)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ١٧/٤٢

حيث أنّه قد ثبت في محله أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلى الغاية المخلوق لها ليس على نحو التّلبس بعد الخلع بل إنّما هو على طريق التّلبس بعد التّلبس فهو في كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلى أن يصل إلى منتهاه فيكون في وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعاني والأشباح ، والأرواح ، فيكون في وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه ممادونه ، كما أنّ كلّ ما دونه مرأى ذاته وذاته مرآت الحقّ . «من رأى فقد رأى الحقّ» . (آملى ١٩/٢)

من الدّرة ٢٠/٤٢

بالضمّ أى اللؤلؤة جمع درّ ودرّق . (هيدجى ٢٦٥)

الأول ٢٢/٤٢

أى المقام الأوّل . (هيدجى ٢٦٥)

يعنى أنّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلى هذا ، لأنّه إذا كان السّنخية في مراتب الوجود سيّما في الظهور ، والظّاهر والمهيّات واحدة مع المهيّات العلميّة والتّفاوت كتفاوت الرّتق والفتق والتلف والنشر والجمع والفرق فذلك الواحد في الكثير وفعلّيات هذا الكثير في ذلك الواحد ، وقد علمت سابقاً أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينة بل

حقيقة واحدة مشككة والسّنخية فيها كسنخية الشيء والقيء . (سبزواري ١٣٣)

يعني ان فيضه المقدس ٢١/٤٢

اعلم ان المراد من مقام الوحدة في الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعي عين الكثير بلا انشلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدس والرحمة الواسعة لكل مهية رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصة التي خصوصياتها تنشأ من إضافتها إلى مهية مهية هي نفس الوجود المنبسط على كل شيء والتفاوت بينهما كالكلّي والحصّة حيث ان الحصّة هي الكلّي مقيّدة تجيء على نحو يكون التقيّد كالمعنى الحرفي أي على نحو يكون مغفولاً عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلا ان الوجود المنبسط كلّي سعى شمولي خارجي وتكون كليته بالمعنى العرفاني . (آملی ١٩/٢)

أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنما فسره بهذه لئلا يتوهم أن المراد هو ما يقابل الانفعالي بل هو ما يقابل الذاتّي . (هيدجي ٢٦٥)

والثاني هو العلم الفعلي أي مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسر العلم الفعلي بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهم أن يراد منه الفعلي في مقابل الانفعالي . والحاصل ان المراد من العلم الذاتّي هو نفس الذات المقدسة الذي هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعلي هو نفس الفعل الذي هو علم ومعلوم . (آملی ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله : «أطبق» أي أنسب بالعلم الفعلي ليكون إشارة إلى دفع ما يتوهم ويقدر به طريقة الشيخ الإشراقي وإن أن أمكن انطباقه على العلم الذاتّي أيضاً على ما في الحاشية . (هيدجي ٢٦٦)

فقولنا وجودها أي وجود كل شيء ١/٤٣

اعلم ان هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعلي وعلى العلم الذاتّي إلا انها على الفعلي أطبق ، ومعناها على الأول ان للوجود المنبسط الذي هو فعله تعالى وهو أيضاً علمه

فى مقام الفعل اعتباران : اعتبارانته وجود فى نفسه واعتبارانته مضاف إلى المهيئات الذى بهذا الاعتبار يكون وجوداً خاصاً ويسمى أثره تعالى ، ومن المعلوم أنه باعتبار كونه فى نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً إذ الإضافة إنما تطرأ عليه والمضاف أعنى ذاته متقدّم على ذاته من حيث كونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض على الذات فلا بدّ أولاً من اعتبار الذات فى نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حيث نفسه متقدّم عليه من حيث كونه مضافاً فهو من حيث كونه متقدّماً علم ومن حيث كونه متأخراً معلوم ، وبهذا اندفع الاشكالات التى أورد على طريقة الاشراف من كون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم على المعلوم و لزوم التغيّر فى علمه تعالى وعدم علمه بالشئ مالم يكن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشياء بواسطة غيبوتها بعضها عن بعض . (آملى ٢ / ٢١)

بما هو العلم سيق ٢/٤٣

عليه بما هو معلوم سبق وجه الله النوراني على الوجه الخلق الظلمانيّ وسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور وهو السبق بالحقيقة من أقسامه الثمانية المذكورة ، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط على الماهيات وجهان : وجه يلى الرّبّ ووجه يلى الماهيات . (هيدجى ٢٦٦)

أطبق ٢/٤٣

إنّما قلنا : «أطبق» لإمكان انطباقه على العلم الذاتى بأن يراد بوجودها العلمىّ ما هو النّحو الأعلى المنظورى فى وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلى مهيئاتها الوجودات التى هى سنخ ذلك الوجود الشّامخ الإلهى بلا تجاف فيه . (سبزوارى ١٣٣)

لأنّ الصّورة العلميّة ٤/٤٢

تعليل للمنفى . (هيدجى ٢٦٦)

لأنّ وجودها ٥/٤٣

علة للنفى . (هيدجى ٢٦٦)

وكذلك لا تغيّر ٥/٤٣

فزعهم انّ العلم الحضورىّ يستلزم التّغاير والتّغيّر في علمه تعالى من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات وسراية حكم الماهيّة إلى الوجود والمظهر إلى الظّاهر. (هيدجى ٢٦٦)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

بغنى كيف لا يكون ذلك العلم السّابق على جميع المراتب تفصيليّاً و ذلك الوجود السّابق البسيط الحقيقة جامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى ولكلّ المهيّات بنحو أبهى، لأنّ المهيّات الّتى هناك موجودة بوجود واحد علمى نورىّ كملزوماتها الّتى هى الأسماء والصفّات، والنّور الوجود الحقيقى متى كان أشدّ وأجمع كانت إنارته للمهيّات والوجودات أتمّ، فإنّ يدالله مع الجماعة وقد عرفت معنى اللّزوم الغير المتأخّر في الوجود فلا تغفل .

(سبزوارى ١٣٣)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

من أنّه بوجوده الواحد البسيط جامع لكلّ وجود بنحو أعلى، فهو في عين كونه علماً إجمالياً أى وجوداً واحداً بسيطاً في غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الأشياء منكشفاً له في مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلّو شيء منها عن مرتبة ذاته .

(آملی ٢٢/٢)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

قال صدر المتألّهين : « من يقول علمه التفصيليّ متأخّر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والرّاسخ في الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السّابقة على جميع اللّوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيّته . (هيدجى ٢٦٦)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

أى أين ما ذكرنا من كون ذاته المتعالى علماً إجمالياً بذاته في عين الكشف التفصيليّ. وما ذكره شيخ الإشراق من كون ذاته علماً إجمالياً بالأشياء لا غير، ولنعم ما تمثّل به المصنّف - قدّس سرّه - في الفرق بين الطّريقة الّتى اختارها تبعاً لصدر المتألّهين وبين طريقة

الإشراق فی حاشیة الأسفار واسرار الحكم بالشعر الفارسیّ وهو هذا :
 هزار نقد ببازار کائنات یکی بسکّة کامل عیار ما نرسد (آملی ۲/۲۲)
 وليس مجد ۱۰/۴۳

حاصله أن مجده تعالیٰ بذاته وبعلمه بذاته الذی هو عين ذاته وعلمه بما عدا ذاته
 المنظوری فی علمه بذاته فلا يلزم الاستكمال علی ذاته . (سبزواری ۱۳۳)

وليس مجد وكمال ۱۰/۴۳

أی یجب أن يكون كماله تعالیٰ فی مرتبة ذاته وعین ذاته ووجود الأشياء بما هو مضاف
 إلى الأشياء فی العلم الکمالیّ ليس عين ذاته أو وجود المنبسط علی الأشياء بما هو وجود الذی
 هو فعله ليس عينه تعالیٰ فلا یصحّ جعل شیء منهما کماله بل کماله انکشاف الأشياء عنده
 بنفس انکشاف ذاته الذی هو عين ذاته لكون انکشاف الأشياء منظویا فی انکشاف ذاته
 لأنّ وجوداتها منظویة فی وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفي وحدته جامعاً لكلّ وجود
 وكمال وجود بنحو أعلى . (آملی ۲/۲۳)

فداته تعالیٰ عقل بسيط ۱۴/۴۳

أی الآیة الکبریٰ لذاته ولعلمه بذاته هی العقل البسيط الخلاق للمعقولات
 التفصیلیّة ، والأولی أن یراد أن ذاته علم بسيط جامع كما یقول الحكماء «الواجب تعالیٰ یعقل
 الأشياء» ویقولون : «الأول تعالیٰ عقل فأوجد لا انه أوجد فعقل» وفيما نقلنا عن الشیخ
 «العقل الأول الواجب» وسبب تعبيرهم عن العلم بالعقل أن العلم له اربعة اقسام : الإحساس
 والتخیل والتوهم والتعقل ، وعلى أنحائه هو التعقل فعبّروا بالتعقل للتّنزیه ونحن
 نأستینا بهم . (سبزواری ۱۳۴)

فلداته عقل بسيط ۱۴/۴۳

أی علم بسيط ، والعلم علان : علم إجمالیّ یشمى ذلك العلم فی عرف الحكماء بالعقل
 البسيط ، وعلم تفصیلیّ المسمیّ عندهم بالعقل النفسانیّ المنبعث من العقل البسيط انبعث
 القدر من القضاء والقضاء من العناية . (هیدجی ۲۶۶)

فداته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى في انطوائه لكل وجود مما دونه و هو العقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التفصيلية، فكما ان العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التفصيلية، فكذلك ذاته تعالى في وحدته جامع لكل وجود مما دونه بنحو أعلى ولكل مهية بنحو أظهر كما قال في مبحث العلة والمعلول في بيان الفاعل بالتجلى: « ان علمه السابق التفصيلي بفعله منطوق في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالى » انتهى .

والمراد بالعقول التفصيلية ١- إمّا المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلقة للتفاصيل التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً ٢- وإمّا النفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعّال المخرج للنفوس الناقصة من العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل ٣- وإمّا العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلّي أعني به العقل الاول، وانطواء المعقولات المفصلة في الملكة الخلقة لها والنفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل في العقل الفعّال والعقول المفارقة في العقل الأوّل واضح بعد تصور اتحاد العاقل والمعقول وان معطى الشئ لا يعقل أن يكون فاقده . (آمل ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفًا تفسيريًا للكثرة في الوحدة إشارة إلى أنه هي دفعا لوهم كثيرين توهموا أنه مشكلة الوحدة في الكثرة التي هي في السنة أهل الذوق ويدعى نيلها جم غفير مع أن مشكلة البسيط هو الكل وليس بشيء منها لم يصل إليها إلا قليل أوحدي كما قال صدر المتألهين صاحب الأسفار- قدس سره- في موضع منه: « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك » والحق معه إذ لو وصل إليه المشاؤون لما قالوا في علم الله التفصيلي بالصّور المرتسمة ولو وصل إليه الإشراقيون كالشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وأتباعه لما قالوا ان علمه الكمالي الذاتي هو علمه الأجمالى وعلمه التفصيلي الفعلي هو وجودات

الأشياء المفصلة حتى ألزم عليهم التغير في علمه بل الإيجاب في فعله وقس عليه الآخرين، وإن قلنا نحن إن هذا المقام لازم ذلك المقام كما مر لكن السلازم غير الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أن أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإن غاية الوحدة والبساطة اقتضت أن يكون هو الكل التي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي تفاخر ارسطو به من هذه الجهة ، فإنه لما كان وجودا بسيطا مازار عليه سوى الوجود والوجدان لا العدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرة وإلا لزم التركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شر التركيب ، وقد قال بعض العرفاء : « عرفت الله بجمعه بين - الازداد » ومثلنا هذه أحد مصاديقه ولا عجب فإن الكثرة بحسب المفهوم والوحدة بحسب الوجود .

ثم اعجوبة أخرى ما قالوا : « بسيط الحقيقة كل الوجودات وليس بشيء منها » ولا عجب أيضا فإن الإثبات ناظر إلى فعليّاتها والسلب إلى حدودها ونقايصها ، ومن الاوهام أن معنى قولهم هذا « أن كل شيء هو الله » حاشاهم عن ذلك اليس عنوان الموضوع هو البساطة ، وعلى هذا الوهم لا يبقى وحدة ولا بساطة فإن الكل الأفرادي أو المجموعي ينافي الوحدة والبساطة ، وأيضا من يقول أن بسيط الحقيقة كل الوجود ، كيف يلزم عليه أنه قال : « كل الوجود بسيط الحقيقة » ومن قال : « كل إنسان حيوان » لم يقل : « كل حيوان إنسان » مع أن في تلك الجامعية الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ « كل » باعتبار وجودات التلايزالية أو تعدد المفاهيم وإلا فهو بوجود واحد وحدة حقيقة حقيقية جامع الكل ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقيقة الظلية وتنزّهه عن النقايص كما يشير إليه التعبير عنه بالفيض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم يخلوا عن مغالطة مع كونه ظهور الحق تعالى ووجهه لأن هذا مقام الوحدة في الكثرة وقولهم هذا في مقام الكثرة في الوحدة كما مر فكيف إذا جعل مفاده الكل الأفرادي أو المجموعي اللذين هما وصف المظاهر .

(سبزواری ۱۳۴)

وان الوجود البسيط كل الوجودات ۱۶/۴۳

هذا تفسیر لقوله مسئله الكثرة في الوحدة التي يعبر عنها تارة بها وأخرى به . والسرّ في كون الوجود البسيط كلّ الوجودات هو أنّ بساطته تقتضي أن لا تكون مركّباً من وجدان وفقدان الذي هو شرّ التراكيب بل كان بسيطاً أي كان في مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدان في مرتبة ذاته فهو من حيث كونه في نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّة مما في السموات والأرض وإلا لكان مركّباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذرّة كما لا يخفى ، وكلّما كانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ كانت الإحاطة أكثر والشمول أتمّ حتّى إذا كانت البساطة بحيث لا يكون أبسط منه كان واجديته تعالى 'بحيث لا يشذّ عن تحت وجوده شيء ، وهذا ما قيل من أنّ كلّ شيء إذا جاوز حدّه رجع إلى ضده ، وإليه يشير الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعيت از آن زلف پریشان کردم

(آملی ۲/۲۴)

كما قال ارسطاليس ۱۷/۴۳

غرضه من هذه العبارة التعريض على صدر المتألهين - قدس سرّه - حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسئله الكثرة في الوحدة ببيان وصول ارسطو من المتقدمين والسّيّد الدّاماد من المتأخّرين إليه . (آملی ۲/۲۵)

وأحياء ۱۷/۴۳

فاعله الصّدر - قدس سرّه - . (سبزوارى ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود ۱۸/۴۳

قد علست معناه ، وأمّا قوله : « وكلّه الوجود » فعناه أنّه لا مهية له وكذا كلّ البهاء والكمال معناه أنّ صفته تعالى مع كونها واحدة بسيطة كلّ الفضائل والفواضل في غيره وكلّه البهاء والكمال أنّ صفته ذاته وليس فيه ذات وصفة زائدة وقوله - قدس سرّه :

فهو الهو الحقّ . . . » لأنّ منع الصّدق على الكثرة الذی هو مفاد الهوية إنّما هو بالوجود
إذ ما لم يلاحظ وجود مع مهیّة لم يرفع عنها إبهامها، وكلّ وجود متقوم بالوجود الصّرف
فهو هوية كلّ هو . (سبزواری ۱۳۵)

وهو كلّ الوجود وكلّ الوجود ۱۸/۴۳

أمّا كونه كلّ الوجود فهو إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة، وأمّا كون كلّ
الوجود فلما تبین من أنّه مهیّة عين وجوده بمعنى أن لامهیّة له سوى الوجود، وأمّا كونه
كلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عين البهاء والكمال، وكمال كلّ كامل بهیّ یفیض منه سبحانه،
فكلّ كمال رشح من كماله وكلّ جمال قطرة من بحر جماله فهو الكامل بذاته البهیّ الجمیل
بذاته، وغيره إنّما كامل وجميل به تعالى . وأمّا انّ كلّ البهاء فلأنّه ليس شيء وبهائه
شيء آخر داخل في ذاته أو خارج عنه لازم له حتّى يكون هو شيء مغاير مع كماله تغاير الجزء
مع الكلّ أو المعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث يكون إضافته إلى الكمال والبهاء
والجمال، وكلّما يكون من نظائر هذه الصفات بيانية فذاته عين البهاء فكّلّه البهاء لا بمعنى
أنّه تعالى كلّ وله جزء بل بمعنى أنّه بنفسه في مرتبة ذاته عين البهاء، فالبهاء ذاتيّ له
بالذات في باب الایساغوجی أي ليس بخارج عنه في ضمن كونه عينه لا جزئه إذ ما ليس
بالخارج عن حقيقة الشيء المعبر عنه بالذات في باب الایساغوجی قد يكون عين الشيء
وقد يكون جزئه وأمّا قوله: « وما سواه على الإطلاق لمعات نوره » فهو إشارة إلى مسألة
الوحدة في الكثرة . (آملی ۲/۲۵)

فهو الهو الحقّ المطلق ۲۰/۴۳

الحقّ يطلق على معان خمس :

- ۱- القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول كما أنّه أي القول
صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار كونه مطابقاً
(بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابقاً (بالكسر) معه .
- ۲- الموجود الحاصل بالفعل في مقابل ما كان له قوّة الوجود، فالهويّ الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحق والصّورة يطلق عليها الحقّ .

٣- الموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه :

٤- الموجود الذي لا يخالطه شيء غير الوجود من عدم أو عدمي أي حدّ ينفد عنده ومهيبة تنزع من حده . والمراد من الحقّ الذي يطلق عليه تعالى هو الأخير لما عرفت من أنّه الوجود الذي لا يحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولا مهيبة له فهو الحقّ المطلق وما سواه فهو حقّ من جهة وجوده لأنّ فيه غير الوجود فلا يكون حقّا مطلقا ولا وجود على الإطلاق إلا هو ولا حقّ كذلك إلا هو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وإنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء غاية الأمر أنّه أدّاه بعبارة غامضة .

(آملی ٢٦/٢)

وإلى ان قولهم ٢١/٤٣

حاصله انهم في قولهم هذا وقولهم بالكثرة في الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفساد قوله تعالى : «اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وقوله : « لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ » وأمثالهما . وفي قولهم بالوحدة في الكثرة أشاروا إلى أنّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعلا كما قال تعالى : « أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ » . (سبزواری ١٣٦)

وإلى ان قولهم البسيط كلّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة « وإلى ان قولهم » عطف على قوله « إلى مسألة الكثرة في الوحدة » يعني انّ قوله : « فذاته عقل بسيط جامع لكلّ معقول » إشارة إلى أنّ مرادهم من قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها » هو مسألة العلم الذّاتي الكمالیّ وإنّه لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّة ، وأمّا الجمع بين النّفي والإثبات في قولهم اعني « كونه كلّ الأشياء وإنّه ليس بشيء منها » فباعتبار الجهة الوجوديّة في كلّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعلية من كلّ وجود والنّفي إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه . وأمّا وجه تحاشي العقول الوهميّة أي المحبوسة في عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلّمَا يتعقّله عقله يخالطه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلمّا أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كلّ الأشياء أن يكون كلّ شىء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ووجه الذّنب عنه إنّ قولهم: «البسيط كلّ الأشياء» لا يستلزم أن يكون كلّ الأشياء هو البسيط كيف والأشياء مركّبات والبسيط بسيط. (آملى ٢٧/٢)

ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط ٢/٤٤

غرضه من هذه العبارة ما تقدّم منّا شرحه عند قوله: «يعنى أنّ فيضه المقدّس» و حاصله أنّ المراد من مسألة الوحدة في الكثرة هو انبساط أمره الّذى هو الوجود المنبسط على الممكنات من أعلاها إلى أسفلها، وحيث أنّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحقّ لأنّه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هوشياً وكونه ظهوراً له تعالى شيئاً آخر بل هو عين الظهور، وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانية للاميّة أعنى أنّه عين الظهور لاشىء له الظهور فيكون نفسيّته عين كونه ظهوراً فلا حكم له إلّا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحقّ المتعالى في الخارج كالمفهوم من معنى الحرفيّ في الذّهن، فكما أنّ المعنى الحرفيّ لا استقلال له في عالم الذّهن وإنّما هو مرآت لتعرّف حالة في الغير فكذلك الوجود المنبسط لا استقلال له في الخارج وإنّما هو مرآت ووجه لتعرّف ذاته تعالى، فلا جرم قالوا في مقام الوحدة في الكثرة بكونه تعالى الّذى هو الوجود الصّرف والمجرّد عن المجالى والمظاهر الواحد في الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشىء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفيّ فلا يرى شيئاً آخر بل كأنّه هو. (آملى ٢٧/٢)

بل تبع محض ٤/٤٤
وذا أنّه تعالى

أى لا ذات وتابعيّة حتّى يلزم استقلال في تلك الذات، فهو تابعيّة محضة لكن لا بالمعنى المصدريّ بلا اصطلاحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التّابعيّة كالفقير والربّط والإضافة ونحوها. (سبزوارى ١٣٦)

وداخل في صقع وجوده ٤/٤٤

کیف و هو ظهوره ووجهه الباقی بعد فناء کلّ شیء ولا وجود له إلا ظهور
الوجود الواجب تعالی ولا استقلال إلا ظهور الإستقلال الوجوبیّ. (سبزوارى ۱۳۶)

بحسب العین ۱۱/۴۴

یعنی أنّ المعنی الحرفیّ غیر مستقلّ بالمفهومیّة بحسب الذّهن و هذا غیر مستقلّ
بالوجود بحسب العین : وکما إنّ المفاهیم الذّهنية مطلقا عنوانات الخارجیّات و مرأى
لحاظها بحسب الذّهن كذلك الوجود المنبسط عنوان خارجىّ لعین الأعیان و مرات له
بحسب العین ، لا یخلو إمّا بأن لاشیئیّة لها مهیّة علیک باستنباط طریق سهل لتقریر رأس
من یقول نحن لسنا مکلفین بالتفصیل بل ینکفی الکلّ المعرفة الإجمالیّة بأنّ الله تعالی
علما ، و إمّا إنّّه هل هو ثابت أو موجود عینیّ أو ذهنیّ أو غیر ذلك فلا نکلّف بها ولا شغل
لنا به فیقال له أنّ المعرفة قبل التکلیف الشرعیّ لأنّها واجبة عقلا لاشرا کما قرّر فی علم
الکلام . و ثانیاً یقال له أنّ لا شغل لکّ بها فلها شغل بکّ فانّ المنفصلة الحقیقیّة ذات
الجزئین دایرة بین النبیّ والأثبات بانّ الأشياء إمّا لها تحقّق فی الازل أولا لا یجوز ارتفاعها
ولا إجماعها . فان قلت لا ینبغی أصل العلم بالغیر وارتفع معرفتک الإجمالیّة فانّک
ان تفهم الاشکال تعلم أنّّه لا یتحقّق العلم بالغیر مع إنتفاء شیئیّة مارأسا ، وإن قلت لها
تحقّق فلا بدّ ان تبذل جهدک و تفهم شیئیّة المهیّة و شیئیّة الوجود والوجود والعینیّ والذهنیّ و
غیر ذلك حتى تجمع بین الامرین العلم ونفی القدم عمّا سوى الله تعالی و تصدق بالحقّ لا
بالمحال والکذب . (سبزوارى ۱۳۶)

والفیض المقدّس ۱۵/۴۴

فإنّ الفیض الإلهی ینقسم إلى الفیض الأقدس والفیض المقدّس ، وبالأوّل یحصل
الأعیان الثابتة فی العلم والثانی یحصل تلک الأعیان فی الخارج ، و یسمیان بالتّجلّی
الأوّل والتّجلّی الثانی ، وکثیرا ما یطلق العقل البسیط علی الجوهر المفارق ذاتا وفعلاّ فی
مقابل النّفس لأنّ النّفس بما هی نفس أى من حیث تعلّقها بجرم طبیعیّ لیست بسیطة

الحقيقة بل حكمها حكم الطبيعة فى انتظام حقيقتها من جهتين : إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوة . (هيدجى ٢٦٦)

الفيض المقدس والأقدس ١٥/٤٤

قسّموا الفيض الإلهى إلى قسمين : الأقدس والمقدس ، والمراد بالأول ما يحصل به الأعيان الثابتة فى موطن العلم وهو المسمى عندهم بالتجلّى الأول ، وبالثانى ما يحصل به تلك لأعيان فى عالم العين وهو المعبر عندهم بالتجلّى الثانى . وكون الأول من صقعه ظاهر حيث أنّ الأعيان الثابتة فى موطن العلم صور أسمائه ولوازمها الغير المتأخّرة عنه فى الوجود ، وفى المثل لو كان له تعالى مهية لكانت الأعيان مهية له . وإنّما كانت لوازم له تعالى لأنّ وجوده الشدّى الذى هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة يكون جامعاً لجميع الوجودات على نحو أعلى فيكون ملازوماً لجميع المهيّات والمفاهيم لأنّ تلك المفاهيم توصف فى تلك الحضرة باللاهوتية فيقال : «إنسان لاهوتى» و«فلكك لاهوتى» وهكذا . وإنّما لم تكن مهيّات له تعالى لأنّ المهيّة منزعة عن حدّ الوجود ولاحدّ لوجوده تعالى ولزومها لوجوده الشدّى إنّما نشأ من عدم محدوديته فلا تكون مهية له تعالى بل هى مهيّات لوجوداتها الخاصة المحدودة ، وإن شئت فقل إنّ تلك المفاهيم هى فى الحضرة الربوبية تلك المفاهيم بالحمل الأوّل لا بالحمل الصناعى لأنّ المعيار فى كون شىء مصداقاً هو موجوديته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر ، والماهيات موجودة فى الحضرة اللاهوتية بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح كون الفيض الأقدس من صقعه .

وأما كون الفيض المقدس من صقعه تعالى فلما عرفت من كونه ربطاً محضاً لأنّه شىء له الربط فلا نفسية له جتنى يحكم عليه بأنّه من صقعه ، نعم يلاحظ استقلالياً فيجعل آلة للملاحظته بما هو فانٍ وربط محض فيحكم عليه بكونه من صقعه لكن بحيث يسرى الحكم من الملاحظ استقلالاً إلى ما هو واقعه ومصداقه كما أنّه يلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنى إسمى كلّى يصدق على كثيرين ويحكم عليه وبه ويجعل وجهاً ومرآناً للحكم على مصاديقه أعنى خصوصيات النسبة الابتدائية المتخصصة بالاستعمالات الجزئية فى مواردنا فيحكم

عليها بأنه لا يحكم عليها وبهما، والمصحح لذلك هو التفاوت بين الحملين الأولى والشايع الصناعي وتام الكلام في ذلك في محله . (آملی ٢/٢٩)

لزم أن يتصور ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجي ٢٦٧/٢)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة، إذ لو تعدد الواجب بالذات لكان لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود ولا يكون هو الآخر ولا منبعثا عنه فيكون كل منهما عادما لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية وقد ثبت أن الوجود البسيط كل الوجودات . (هيدجي ٢٦٧/٢)

ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجاً عن حیطة وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه ، إذ على فرض كون الوجودات الخاصة التي هي فعله تعالى كلها راجعة إلى وجود واحد جمعي منبسط ظلي يكون في وحدته عين تلك الوجودات الخاصة وكان التفاوت بينهما بالإطلاق والتقييد وكان التقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفياً لانفسية له ولا استقلال ، لا يبقى وجود حتى يقال بأنه واجب أوليس بواجب فينهدم الشبهة بانهدام موضوعها إذ لا يبقى في مقابل الحق تعالى شأنه وجود حتى يقال واجب أو ممكن « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني » ألا كل شيء مما خلا الله باطل . (آملی ٢/٣٠)

حجة المشائين ٢١/٤٤

وهي أنه تعالى يعلم جميع الأشياء في الأزل لعلمه بذاته التي سبب تام للأشياء لكنّها غير موجودة في الأزل بوجود أصيل ، فلوم تكن أيضاً موجودة بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها إذ العلم يستدعي تعلّقاً بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلّق والإضافة أو صورة موجبة لها ، والتعلّق بين ذات الشيء والعالم أو صفته و بين المعدوم الصّرف ممتنع ، فهي موجودة بالوجود العقلي الصّوري عند الباري قبل وجودها

الخارجیّ فلذلك إمّا بأن تكون منفصلة عن الواجب فيلزم المثل الأفلاطونية وإمّا بأن تكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب وكلا الشقيّين محالان، أوبأن تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة وهو المطلوب . (هيدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/۴۴

مبتداء وخبره قوله : «انتقض» يعنى استدلالهم بالوجه المذكور منتقض بمثل القدرة وغيرها، وأيضاً قال صدر المتألهين ما ملخصه :

إنّ لوازم الأشياء على 'ثلاثة أقسام : لازم ذهنيّ ولازم خارجيّ ولازم للماهية، ثمّ لازم الماهية كما انه تابع لها في أصل الماهية كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهنيّ للذهنيّ وللخارجيّ المخارجي . فامتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجيّ وللآخر وجود ذهنيّ وبالعكس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن كانت من قبيل التلازم الخارجيّ فلا بدّ أن يكون كلزومها موجودة خارجية وكذا لو فرض أنّها من لوازم الماهية فإنّ ماهيتها الأوّل تعالى عين إنسيته فإذا هذه اللوازم يجب أن تكون بوجوداتها العينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب أن لا تكون أعراضاً ولا جواهر ذهنية بل جواهر خارجية، فإذا بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأوّل تعالى . (هيدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشياء ۲۲/۴۴

حاصل استدلال المشائين على كون علمه تعالى بالأشياء في الأزل على نحو ارتسام صور الأشياء في الصّقع الربوبيّ أنّه لو لم يكن كذلك للزم لإحدى أمور خمسة كلّها باطلة وذلك لأنّه تعالى 'يعلم جميع الأشياء في الأزل، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبّب، فهو من علمه بذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل لكنّ العلم بالشّيء لكونه صفة ذات إضافة يستدعى المعلوم ولا وجود للأشياء بالوجودات الخاصة العينية في الأزل لأنّ المفروض كونها فيما لا يزال لا في الأزل، وحينئذ إذا كانت صورها مرتسمة في الأزل فهو المطلوب ولا يلزم إمّا أن يكون عالماً بالأشياء في الأزل إذا لم تكن للأشياء شيئية في الأزل أصلاً لاهية ولا وجوداً وهو الأمر الأوّل، أو الالتزام بثبوت المعدومات منفكة عن كافّة الوجودات على ما يقوله المعتزليّ إذا كانت للأشياء

شيئية مهيبة فقط في الأزل وهو الأمر الثاني، أو الالتزام باتحاد العاقل والمعتول على ما هو مذهب بعض المشائين إذا كانت للأشياء شيئية الوجودي أيضاً في الأزل لكن بالوجود العلمي المتحد مع وجود العالم وهو الأمر الثالث، أو الالتزام بالمثل الأفلاطونية إذا كانت لها شيئية الوجودي في الأزل بالوجود العيني التجردى على ما يقول به الإشراقيون وهو الأمر الرابع، أو الالتزام بازلية الخلق إذا كانت الأشياء موجودة في الأزل بالوجود العيني المادى.

ولما كانت اللوازم الخمسة المترتبة على سبيل منع الخلط كلها باطلة عندهم كان المقدم أعنى عدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقاً عندهم، ولا يخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أو باتحاد العاقل والمعتول أو بالمثل الأفلاطونية يختل القياس كما هو واضح. (آمل ٣١/٢)

إمّا ذهني ٢/٤٥

أى نحو آخر غير العيني وغير القائم بالذات يل قائم بذاته الأقدس والذهن العالى والسافل مشهور فى ألسنتهم . (سبزواري ١٣٦)

على لغة ٥/٤٥

وهى لغة ربعة . (هيدجى ٢٦٨)

أويكن مثل أفلاطونية ٨/٤٥

فيكون علمه تعالى أشياء خارجة عن ذاته، وكل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى إنما يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها .

(هيدجى ٢٦٨)

بمثل قدرة ٩/٤٥

متعلق بقوله : « انتقض » وجملة : « انتقض » خبر لقوله : « وقولهم علمه الأشياء » ، لا غر فى قوله « بمثل » خبر ، فإن الجواد قد يكبو . (هيدجى ٢٦٨)

والصورة هنا لا تكفى ١٢/٤٥

جواب عما قيل كما ان فى العلم لا يلزم وجود المعلوم الخارجى بل يكفى وجوده

بصورته كذلك لا يلزم وجودا لمقدور بعينه الخارجی بل يكفي وجوده بصورته .
(هیدجی ٢٦٨)

والصورة هنا لا تكفي ١٢/٤٥

بمعنى لا يمكن أن يقال يتعلق القدرة بالشيء الخارجی من جهة كون صورته مقدوراً كما كان يمكن القول بأن الشيء معلوم من جهة كون صورته معلوماً إذ المفروض عمومية القدرة وإنها متعلقة بالشيء العيني الخارجی فهو بوجوده العيني مقدور بالذات لا بالعرض بخلافه في العلم حيث أن الشيء الخارجی في العلم الارتسامي معلوم بالعرض هذا، ويمكن جعل ذلك بنفسه إشكالا على المشائين حيث أنه يلزم على قولهم كون الأشياء الخارجية معلومة له تعالى بالعرض ومن المعلوم سلب المعلوماتية عن المعلوم بالعرض كما يفصح عن صحته كون اتصافه بالمعلوماتية بالعرض، بمعنى أن إسناد المعلوماتية الى المعلوم بالعرض عرضي مجازي من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له نظير إسناد الحركة إلى جالس السفينة والجرى إلى الميزاب إذا كانت السفينة متحركة والهائم جارياً، ومن المعلوم أن الأشياء الخارجية معلومة له تعالى بالذات بحيث يكون إسناد معلوماتيتها له تعالى حقيقياً لا مجازياً . و بعبارة أخرى العلم الارتسامي مع ما فيه من الإشكال لا يكون علماً بالمعلوم الخارجی أصلاً فالإلتزام به أشبه بنفي العلم عنه من إثباته كما لا يخفى .

(آملی ٢٦/٢)

والحل إن لم يعن معناه العرض ١٣/٤٥

قال صدر المتألهين: «لا خلاف لنا معهم أي القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى في جميع ما ذكره في إثباتها من الأصول والمقدمات ولا في وجوب أن يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ، ولا في كونها قائمة بذاته غير متباينة عن ذاته، إنما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضاً وفي أن وجودها وجود ذهني، ولولا نصريحهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ، ولا يبعد أن يكون القول بعرضيتها من نصرفات المتأخرين حيث أن كلمات قدماء الفلاسقة القائلين بالصور كالكسبياس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مآثوراتهم» . (هیدجی ٢٦٨)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم أنّ العلم والقدرة والفاعليّة والعلية ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطّرفين التي هي المضاف الحقيقيّ ، وقد تطلق ويراد منها مبادئ تلك الإضافات ، ففاعليّة النار للسّخونة مثلاً قد تطلق ويراد منها النسبة التي بين النار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورة النوعيّة الناريّة المسخّنة ، وهي متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني الإضافة التي بين النار وبين منفعلها المتأخّرة عنهما ، وهذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعني بما هي إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكمالية له تعالى ، كيف ولا يلزم أن يكون لغير ذاته تعالى في كماله الذي هو عين ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته لأنّ مدخليّة غيره في كماله الذي هو عين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره في ذاته وهو ضروريّ البطلان واضح الاستحالة ، بل هي أي هذه المذكورات بالمعنى الثّاني أعني بمعنى مبدء تلك الإضافات كمال له تعالى وتكرن عين ذاته ، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعليته وهكذا ما يكون من هذا القبيل بمعنى ما هو مبدء العالمية والقادريّة والفاعليّة ونحوها لا يحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هي مبدؤها الذي به تتحقّق الإضافة ، فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا . (آملی ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة في أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجي ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى في تتميم ذاته أوصفاته ١٦/٤٥

كما مرّ أنّه « ليس مجدّدان وجودها انكشف » فعلمه بما سواه منظوف في علمه بذاته والشّيثيّة التي بها يتمّ علمه بغيره شيثيّة الوجود الذي هو النّحو الأعلى من كلّ وجود فإنّ شيثيّة الشّيء بتمامه لا ينقصه وما هو لم هو ، فعلمه الذّاتي بذاته في الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزواری ١٤٧)

أما سمعت ١٧/٤٥

فإنّ ذلك العلم بما هو مضاف إلى الله علمه وهو بما هو مضاف إلى المهيئات معلومه كما أنّه بما هو مضاف إلى الله تعالى إيجاد حقيقىّ وقدره حقيقىّة وبما هو مضاف إلى المهيئات وجودها وانوجادها فالمقدور فى نفس القدرة منطو . (سبزوارى ١٣٧)

أما سمعت منّا ١٧/٤٥

غرضه من هذه العبارة تنظير علمه الذّاتى الكمالىّ فى عدم احتياجه إلى المعلوم إلى العلم الفعلىّ بمعنى كون فعله الذّى هو الإضافة الإشرافية والوجود المنبسط عين علمه الذّى لا يستدعى متعلّقاً بل به يتحقّق المتعلّق ، ووجه عدم الحاجة إلى المتعلّق فى العلم الفعلىّ هو ما تقدّم فى قوله :

وجودها بما هو العلم سبق كما بما انضاف إليها قد لحق

وقد عرفت شرحه ، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه سبحانه علم وبما هو مضاف إلى المهيئات معلوم كما أنّه بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وقدره أى فى مقام الفعل وبما هو مضاف إلى المهيئات وجود ، فالعلم والمعلوم والإيجاد والوجود والقدرة والمقدور كلّها شىء واحد بالحقيقة والتفاوت بحسب تفاوت الإضافة والاعتبار .

(آملى ٣٣/٢)

كقول الرضا (ع) له معنى الربوبية ٢٠/٤٥

معناها هو وجدان النّحو الأعلى من كلّ مربوب أو الخصوصية التى فى العلة بإزاء المعلول ، ولولاها لم يتحقّق عليّة ومعلوليّة ، أوله معنى الربوبية فى عالم الأسماء ومرتبة الواحدية بأسمائه للأعيان الثابتة ولم يوجد الموجودات المتفرقة اللايزالية بعد . و معنى العالم ولا معلوم إذ علم ذاته بذاته لذاته على وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات اللايزالية لم يوجد بعد . (سبزوارى ١٣٧)

كقول الرضا (ع) « له معنى الربوبية » ٢٠/٤٥

قيل فى معنى أنّ له الربوبية إذ لا مربوب وجوه :

الأول ، أنّ له تعالى خصوصيّة بتلك الخصوصيّة علّة لما سواه لا بمعنى أنّه تعالى ذات له تلك الخصوصيّة بل هو تعالى نفس تلك الخصوصيّة حيث أنّك قد عرفت مراراً أنّ فاعليّته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانه تعالى شيء ثبت له الفاعليّة .

الثاني ، أنّ له معنى الربوبية في عالم الأسماء و مقام الواحدية حيث أنّ تعينه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبر عنه بالاسم ملزوم لمهيّة من الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة في تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المنشئة الوجود الالهيّة بعد في تلك المرتبة « فله معنى الربوبية » أي في مقام الواحدية « إذ لا مربوب » أي لا تكون الموجودات الالهيّة في ذلك المقام .

الثالث ، أن له معنى الربوبية في مقام الفيض المقدّس وإظهار ما في مقام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثابتة في عالم العين على طبق ما في العلم لما عرفت غير مرّة أنّ فيضه المقدّس أعنى به الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وربوبية ومتقدّم وبما هو مضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخّر وتكون ربوبيّته في مرتبة لم يكن معها المربوب ويصدق أنّ له معنى الربوبية إذ لا مربوب ، والمراد بالمعنى هو المقصود كما أنّ كلمة الحقيقيّة في الفقرة الثانية أيضاً بمعنى المقصود . ولعلّ قوله (ع) : « وله حقيقة الإلهية إذ لا ما لوه » إعادة لمعنى الفقرة الأولى ، وبعبارة أخرى إذ لإلهية والربوبية بمعنى واحد .

الرابع ، وجد أنّه تعالى في مقام الأحديّة النّحو الأعلى من كلّ شيء على ما هو مورد البحث في المقام من مسألة الكثرة في الوحدة ، وحيث أنّ الحديث النّوري كان محتملاً للمعاني الثلاثة ولا يكون متعيّناً في معنى الأخير عبّر في مقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه في المقام بالتأييد لا بالدليل . (آملی ٣٥/٢)

كما يعجزى سنّمّار ٢/٤٦

جزىٰ بنوه أبا الغيلان عن كبر و حُسْنِ فِعْلٍ [كما يعجزى سنّمّار]
(هيدجى ٢٦٩)

على أن الفعل في نظائرالمقام منسلخ عن الزمان ۳/۴۶

المراد بنظائرالمقام كلّمَا يكون المسند إليه الفعل مجرداً عن الزّمان كمبدء المبادئ و جميع المجردات، وانسلاخه عن الزّمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهّم بناء على أن يكون الزّمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أن الفعل موضوع لخصوصيّة مستلزمة لانفهام الزّمان عنه إذا أُطلق على الزّمانيّات فتكون دلالة على الزّمان عند إطلاقه على الزّمانيّات بالالتزام العقليّ لا بالدلالة التّضمينيّة الوضعيّة. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حققناه في الأصول . (آملی ۳۹/۲)

إذ للأشياء ۳/۴۶

أي المهيّات فإنّ الشّيء هو المشيء وجوده وهو المهيّة وكذا المراد بالنقوش هو المهيّات، وإنّما كانت الوجودات الطّوليّة مرآئى لصفاء الوجود وصيقليّته، ألا ترى الوجودات الطّوليّة التي فيك وهذه انموجذجات تلك وأنّها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإنّ عقلك البسيط قلمك وعقلك النفسانيّ لوحك وصورك الكلّيّة قضائك وصورك الجزئيّة الخياليّة قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيّات الكلّيّة والجزئيّة، فالكتابة مثلاً التي هي فعل من أفعالك كامنة أوّلاً في عقلك البسيط كمون الحروف في مداد رأس القلم الحسّي ثمّ تبرز بنحو الكلّيّة في عقلك التّفصيليّ النفسانيّ مثل «أنّ كلّ الف كذا» و«كلّ باء كذا» وهكذا، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة في خيالك، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة الماديّة في اللّوح الخارجيّ، ثمّ بعد ما تمّ نزولها صعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت .

وأما تحقيق المهيّات، في العوالم الطّوليّة فقد مرّ وجهه من أنّ الوجود كلّمَا كان أتمّ كان أجمع المفاهيم والمهيّات ومن أنّ كلّ موجود محدود في مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وبإزائه هناك مهية حاملة لإمكانه وعدمه في تلك المراتب فتذكر . (سبزواری ۱۳۷)

إذ للأشياء أكوان سابقة ۳/۴۶

أي للمهيّات وجودات سابقة على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات السابقة

مترتبة طولية لمكان صفاتها وصقالتها تنتقش فيها الماهيات لمرّة بل مرّات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش في عالم المثل المعلقة مثلاً فيوجد تارة بوجوده الخاصّ وأخرى بالوجود المثالي المعلق ، وثالثة يوجد في عالم النفوس الكلية مرتين : مرّة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ وأخرى من حيث هو موجود في عالم المثل المعلقة ، ورابعة توجد في عالم أرباب الأنواع ثلاث مرّات : مرّة من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ . وأخرى من حيث هو موجود في عالم الخيال المنفصل أعنى عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً في عالم النفس الكلّي ، وخامسة في عالم النقل المتصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرّات ، وهكذا حتّى ينتهى إلى وجود الواجب - جلّ شأنه - الذى هو كلّ الوجود ووجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ في قضية بسيط الحقيقة كلّ الأشياء . (آمل ٤٠/٢)

كمرائى ٤/٤٦

أى الوجودات كمرائى متفاوتة وفي كلّ مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشيء ، فالإنسان مثلاً له في كلّ درجة من درجات وجوده العقليّ والخياليّ والحسيّ واللفظيّ والكتبيّ والعينيّ نوع ظهور ، فالوجودات المترتبة للأشياء كمرائى لها . (هيدجى ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها بيان علمه ٦/٤٦

أى كلمة « ذا مراتب » حال عاملها قوله « بيان » وصاحبها قوله « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعدّدة يظهر علمه في حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستة : خمسة منها متّفق فيها وهى العناية والقلم واللوح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكرها صدر المتألّهين ولكنها عند المصنّف مرضى وهى مرتبة القدر العينيّ المعبر عنها بسجلّ الكون أى دفتر الوجود العينيّ ، ولعلّ تسميتها بسجلّ الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِّلِ لِلكُتُبِ » . (آمل ٤١/٢)

سجلّ كون ٧/٤٦

أى دفتر الوجود الكونى ، فله حضور علمى عند الحقّ لكونه معلوله والمعلول

ربط محض لعائته ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذّات لابدّ أن يكون وجوده للعالم، وهذا الوجود الطّبيعىّ موجود للمادّة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضورىّ وهذا مشوب بالتّباعد المكانيّ والتّمادى الزّمانيّ. والجواب انّ وجوده للمادّة لا يغيّبه عن الحقّ المحيط والتّباعد والتّمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضور ما يجب وجوده .
(سبزوارى ١٣٨)

سجلّ كون ٧/٤٦

اقتباس من كتاب الإلهى : «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِّلِ لِلْكِتَابِ»
أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسمانيّة الهيولانيّة، إذ تلك العوالم العالية كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجى ٢٦٩)

بعضهم أسقط ٨/٤٦

وهو صدر المتألّهين فى الأسفار حيث قال : « فما أنخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة فى موادّها الخارجيّة اخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنته سهى أو نسي ما قراءة فى الكتب الحكيمّة أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة فى المادّة مشوبة بالأعدام والظلمات . (هيدجى ٢٦٩)

عناية ٩/٤٦

أنكرها الإشراقيّون وأثبتها أتباع المشائين ولكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه . والفرق بين القضاء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ فى مفهوم العناية تخصيصا ، وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشائون صريح فى أنّ القضاء عندهم هى الصّور القائمة فى القلم بنحو الارتسام ، والفرق بينهما على رأى المصنّف - قدّس سرّه - أحدهما فى مرتبة الذّات والآخر فى مرتبة المتأخّرة عن الذّات حيث قال فى متعلّقاته على الأسفار : «لما كان القضاء هو العلم الكلّى المحيط الذى بعد مرتبة الذّات على ضربين : قضاء لإجمالى وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل

الأول بل مجموع العقول الطولية لأنّ الترتيب يؤدى إلى الوحدة، وقضاء تفصيليّ أولى وهو الصّور الفائضة بالعقول التفصيليّة أعنى الطبقة المتكافئة، وتفصيليّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النفوس الكلّية المسماة باللّوح المحفوظ وبامّ الكتاب .

(هيدجى ١٧٠)

مشملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أنّ المراد اشتماله على فعليّاتها وجهاتها النورية لانقايصها وجهاتها الظلمانيّة . (سبزوارى ١٣٨)

مشملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

قد مرّ في الحواشى السّابقة أنّه يعتبر في كلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث :

١- وجوده الذى هو جهة خيريته ونوريّته .

٢- وحدّ وجوده الذى هو عبارة عن عدم وجدانه اوجود آخر يكافؤه أو وجود فوقه فى المرتبة حيث أنّ كلّ وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكلّ وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هو الحكم فى العلة والمعلول حيث أنّ العلة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علته ، وإن شئت فقل إنّ العلة مرتبة الشديدة من المعلول فذات وجود المعلول ملغاة عنه حدّه الذى هو ضعفه الذى يرجع إلى الأمر العدميّ تتحقّق فى العلة وإن لم يكن ضعفه فيها .

٣- وما ينتزع من حدّ وجوده الذى هو عبارة عن المهيّة التى هى أمر عديمى، فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هو اشتماله على جهة الوجود من كلّ موجود وإن كان مسلوباً عنه ما يرجع إلى حدّه أو إلى مهيّته . (آملى ٤٢/٢)

وهى عند المشائين صور مرتسمة فى ذاته ١٢/٤٦

المشائون أثبتوا العلم العنائى للحقّ تعالى شأنه ووافقهم فى ذلك أرباب الحكمة المتعالية أعنى صدر المتألّهين - قدس سرّه - وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنّه عند المشائين عبارة عن الصّور المرتسمة فى الصّقع الربوبى وعند أرباب الحكمة المتعالية و منهم المصنّف -

قدّس سرّه - عبارة عن نفس ذاته تعالى الّذی عرفت أنّه عین علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ما عده علماً إجمالياً فی عین الكشف التفصیلیّ، فالفرق بین المذهبین هو زیادة العلم العنائی عند المشاء وعینیته عند المصنّف وأحزابه، وأما الإشراقیّون فهم منکرون للعلم العنائی حیث أنّهم لا یقولون بالصّور المرتسمة وأن علمه بذاته علم إجمالیّ فقط بما عده لاجهة كشف تفصیلیّ فیهِ أصلاً، فهم لا یقولون بالعلم العنائی. (آملی ۴۲/۲)

وفعلیاً أى منشأً لذلك النظام ۱۳/۴۶

أتی بکلمة «أى» التفسیریة للاحتراز عن العلم الفعلیّ بمعنی کونه فی مرتبة الفعل أعنی به الوجود المنبسط الّذی قد عرفت أنّه فعله وأنّه عین علمه فی مرتبة فعله. فالعلم العنائیّ عند المصنّف - قدّس سرّه - تبعاً لصدر المتألّهین - قدّس سرّه - هو علمه تعالى بالأشیاء فی مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب وهو وجوده تعالى بحیث ینکشف له الموجودات الواقعة فی عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّياً إلى وجودها فی الخارج مطابقاً له أتمّ تأدیة. قال المصنّف فی حاشيته على الأسفار: «العناية هی العلم السّابق التفصیلیّ الفعلیّ بالنظام الأحسن، والعلم الفعلیّ بالنظام الأحسن ما یكون علّة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذّاتی». (آملی ۴۳/۲)

أى عالم الكون ۱۴/۴۶

بمعنی الطبع. (هیدجی ۲۷۰)

من نظامه الرّبانی ۱۴/۴۶

أى من نظامه العلمیّ، وعلمه بالنظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائلیه بترتیب سببیّ ومسببیّ كما فی تقدّم صورة الأربعة على الزوجیة وتقدّم صورة الزوجیة على صورة زوج الزوجیة مثلاً، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرّب الأحلی من وجدانه النّحو الأتمّ الأبهی من کلّ وجود فللترتّب بین مفاهیم الصفات کتقدّم الحیوة على العلم وتقدّمه على المشیة والإرادة ونحوها، ولللترتّب بین المهیّات الثابتات العلمیة لتقدّم مهیّات الجواهر على مهیّات الأعراض وتقدّم المهیّات البسیطة على المهیّات

المركبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علمي وجوبي . (سبزواري ١٣٩)

إشارة إلى أنه لا يمكن نظام أشرف من هذا النظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزالي في كتاب التوكل من الإحياء أشرفية هذا النظام المشاهد ببيان آخر أوفى . (آملی ٤٣/٢)

لكونه ظلاً للجميع ١٦/٤٦

لأن نظام الأمور الواقعة في هذا العالم متعلق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظلّ لنظام عالم القضاء الإلهي الذي في غاية التمام وعلى أحسن النظام . (هيدجي ٢٧٠)

وهو العقل الأول قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عما يكون واسطة في إضافة ما في سر المكنون من مبدء مفيضه و ظهوره في عالم الشهادة والنشر على اللوح والقرطاس والعقل الأول لإضافة صور - المصورات من مبدء الفيض ونقشها في قوابلها على وجه التجدد والتقضي كذلك . (آملی ٤٤/٢)

لكونه وسائط في إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالى : « اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجي ٢٧٠)

وبوجه كلّ العقول ١٩/٤٦

يعني العقول المترتبة الطولية كلها أقلام عليه ، فالعقل الأول يكون هو القلم الأعلى . وهذا الوجه الذي به يكون كلّ العقول أقلاماً هو الترتب الطولي بينها المستلزم لوجدان كلّ عال منها جميع فعليات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كلّ سافل منها مقام نشر العقل المتقدم عليه فيكون الترتب الطولي بينها مؤدياً إلى الوحدة بجامعية كلّ ما فوق فعليات ما دونه على نحو اللّف وواجدية كلّ ما دون كمالات ما فوقه بنحو النشر وإنما التفاوت بينها بنحو اللّف والنشر . (آملی ٤٤/٢)

وصور قامت به، أى بالقلم ٢٠/٤٦

يعنى انّ المثل الأفلاطونية والعقول المتكافئة العرضية عالم القضاء الحتمى ولكنّه قضاء تفصيلى كما انّ العقول المترتبة الطولية التى هى القلم قضاء إجمالى. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار : « القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بعد مرتبة الذات وهو على ضربين : ١- قضاء إجمالى وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل الأوّل بل مجموع العقول الطولية لأنّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة . ٢- قضاء تفصيلى أوّل وهو الصّورة القائمة بالعقول التفصيلية أعنى الطبقة المتكافئة، وتفصيلى ثانوى وهو الصّور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللّوح المحفوظ وبأتمّ الكتاب » .
(آملى ٤٥/٢)

وصوراً ١/٤٧

منصوب بفعل مقدّر يفسّره قوله : « جمعها » تقدير البيت : وجمع كلّ صور من الصّور القضائية الصّور التى تحته، وظهر أنّه لم يرد من قوله : « وصفناها » الوصف النّحوى أى النّعت بل أراد بيان حال الصّور القضائية بأنّ كلّ واحد منها يجمع الصّور التى تحته بنحو الوحدة . (هيدجى ٢٧١)

قضاؤه التفصيلى ٥/٤٧

لأنّ القضاء وجود الشّىء فى عالم الإبداع على سبيل الكلية كما انّ القدر وجوده فى عالم الاختراع ونشأة الإنشاء على سبيل الجزئية، وهنا قضاء أكثر تفصيلاً وهو هذه الصّور المفاضة على اللّوح المحفوظ الذى هو النفس الكلية . وإنّما كان القلم قضاء إجمالياً لوجدانه وجودات الصّور القضائية بمرتبتها وكلا قسميها بنحو واحد بسيط، فللقضاء التفصيلى الأوّل محلّ صدورى وهو القلم ومحلّ القبول وهو اللّوح المحفوظ .
(سبزوارى ١٣٩)

لكونها عقولاً عرضية متكافئة ٥/٤٧

إن قلت : كيف تكون متكافئة وقد قال قيامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة .

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطولية . (هيدجي ٢٧١)

نفس سما ٧/٤٧

سيأتي في موضعه إن شاء الله أن نفوس السموات تتصور العقول التسعة التي تنسبها بها في تدويراتها أجسامها وتدرّك أيضاً حركاتها وأوضاعها الجزئية ، ففيها شيء كعاقلتنا تعقل الكليات والمجردات وشيء كخيالنا وحسنا المشترك تدرّك الجزئيات .

(سبزواري ١٣٩/)

نفس سماء كلية ٧/٤٧

إعلم أن المحققين ذهبوا إلى أن للسماء نفسين : ١- كلّي تدرّك الكليات والمجردات وهي في السماء كالنفس المجرد المدرك للمعقولات في الإنسان وهي المعبر عنها باللوح المحفوظ . ٢- نفس جزئي تدرّك الجزئيات وهي فيها كخيالنا والحس المشترك منّا ويعبر عنها بلوح المحو والإثبات ، وكونها لوحاً كالنفس الكلية لأجل قبولها الصّور الفائضة عليهما ممّا فوقهما، والتعبير عنها بالمحو والإثبات وعن النفس الكلية باللوح المحفوظ لأجل تغيير ما فيها لأجل كونها صوراً جزئية وانحفاظ ما في النفس الكلية عن التغيير لأجل تجرّدها وکليتها . (آملی ٤٥/٢)

صفة نفس ٨/٤٧

فيه ما لا يخفى . (هيدجي ٢٧١)

لوح حفظ ٨/٤٧

قال صدر المتألهين : «اللوح المحفوظ عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى إذ كلما جرى في العالم أو سيجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فإنّها عالمة بلوازم حركاتها » انتهى .

قد سبق عن المصنّف في مبحث توحيد إله العالم نقلاً عن الشيخ وجه إطلاق لفظ كلّي على العقل والنفس وإنّ فيه استعمالين، أمّا أنّ للفلك نفساً منطبعة فقط ، أو له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط ، أو له النفسين كلتيهما معاً ، أو لنفسه هويّة واحدة ذات

مرتبتين فيه أقوال مختلفة سيشير إلى بعضها في الفريدة السادسة . (هيدجى ٢٧١)

فإنّ القدر ١٢/٤٧

يقال له : « كتاب المحو والإثبات » . (هيدجى ٢٧١)

فإنّ القدر على وزان القضاء ١٢/٤٧

قال المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار : والقدر على ضربين : علميّ وهو الصّور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة، وعينيّ وهو بالحقيقة صور مرتبة بحلّ الوجود . وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - القدر عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النّفسي السّماءى على وجه الجزئيّ مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشّخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء . (آملى ٤٥/٢)

القضاء ١٢/٤٧

ويقال له : « أمّ الكتاب » كما أشار إليه بقوله تعالى : « يمحوا الله ما يشاء و يُثبتُ وعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » . (هيدجى ٢٧١)

وتلك الصّور عند المشائين ١٣/٤٧

قال - قدّس سرّه - في حاشية الأسفار : « وهى أى هذه الصّور عند المشائين على سبيل الإنطباع ، وأمّا عند الإشراقيّين فعلى سبيل المظهريّة لكون الصّور القدريّة عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها . (آملى ٤٦/٢)

وعند الإشراقيّين المثل المعلقة ١٤/٤٧

فالصّور القدريّة السّابقة على الصّور الكونيّة الطّبيعيّة إتّفاقية بين الفئتين إلّا أنّها عند المشائين مرسمة في لوح النّفس المنطبعة السّماويّة، لأنّ السّموات - كما تعلم - أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الكلّيّة أى كلّما كان كذا من الأوضاع كان كذا من اللّوازم كذلك تدرك أوضاعها الصّادرة عنها بنحو الجزئيّة ولوازمها الجزئيّة في هذا العالم الكونىّ إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم . (سبزوارى ١٣٩)

المثل المعلقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثل والخيال المنفصل وهي الأبدان التي تعلّقت به النفوس المفارقة :
(هيدجى ٢٧١)

علميّة ١٤/٤٧

إشارة إلى ما هو المرضىّ عنده من أنّ القدر على ضربين : «علميّ وهو الصّور القائمة
بالنفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعينيّ وهو بالحقيقة صور مرتبة سجلّ
الوجود . (هيدجى ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أى دفتر الوجود الكونى هو القدر العينيّ وهو أعنى عالم الوجود الكيانى مرتبة الأخيرة
من مراتب علمه تعالى وهي القدر العينيّ باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهيّن فيه ، فأثبتته من مراتب العلم فى كتاب المبدء
والمعاد ، وأنكره فى الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التشنيع . (آملى ٤٦/٢)

أى عينيّ القدر والقدر العينيّ ١٦/٤٧

لكن بما هي مضافة إلى المبادئ العالية قدر عينيّ كما أنّها بما هي مقدّرة .
(سبزوارى ١٤٠)

ماخوذة بالنسبة إلى المبادئ ١٩/٤٧

يعنى انّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً
حضورياً قضاء عينيّ . (هيدجى ٢٧٢)

ولكن مأخوذة بالنسبة إلى المبادئ طولاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النسبة من عالم الدّهر ، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلى الثّابت كما مرّ
مراراً . وقيل إنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة
علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاء عينيّ ، وإذا كان إطلاق القضاء على الصّور
العينيّة فى لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط وأشرف

وأقدم فلا غروفي إطلاق القدر عليها ولا مؤاخذه في إطلاقه سيّما بهذه المؤاخذه الشديدة.
(آملى ٤٨/٢)

فإطلاق القدر ١٩/٤٧

أى حين إطلاق السيّد القضاء على الصّور العينية فلا غروفي إطلاق القدر عليها.
قال صدر المتألّهين: « وأما وجود هذه الأكوان المادّية في موادّها الهيولائيّة الظلمانيّة
فهل هي أيضا من مراتب العلم كما ظنّ أمّ لا، فالحقّ أنّ ذلك ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود
ليس وجوداً إدراكياً، نعم، لو قيل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصّور الإدراكيّة
المطابقة لها لكان متوجّهاً انتهى ملخصاً . (هيدجى ٢٧٢)

وهذا النور عين المشيئة والشّعور ٢١/٤٧

بل الأنوار القاهرة والمدبّرة عين المشيئة والشّعور فكيف يكون نور الأنوار بهر برهانه.
(سبزوارى ١٤٠)

لألفياضيّة لازم النور ٢٢/٤٧

فالنور فيّاض لذاته يعنى أنّ علمه بالأشياء نفس إيجادها لها وله الإضافة الفعاليّة
إلى جميع الأشياء . (هيدجى ٢٧٢)

وهذا عين المشيئة والشّعور ١/٤٨

القدرة كما فسرها في الشواهد الربوبيّة هي الإفاضة مع العلم والمشيئة . قال - قدّس
سرّه - وقدرته تعالى إفاضة الأشياء عنه بمشيئته الّتي لا تزيد على ذاته وهي العناية الأزليّة
الّتي هي علمه الّذى لا يزيد على ذاته . . (آملى ٤٨/٢)

أى الحدوث الزماني ١/٤٨

أى مسبوقيّة الفعل بالعدم سبقاً انفكاً كآياً . (هيدجى ٢٧٢)

فاعتبروا ٢/٤٨

إعلم أنّ بعضهم اعتبروا في القدرة إمكان التّرك إمكاناً ذاتيّاً، وبعضهم إمكانه إمكاناً
وقوعيّاً، والممكن الوقوعيّ مالا يلزم من فرض وقوعه محال والحال أنّ فيه كلّ المحال

لأنّ عدم المعلول كاشف عن عدم علته كعدم العقل الأوّل أو عدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع في التّرك، وفيه أنّه تخلف المعلول عن العلة التّامة . (سبزواری ١٤٠)

فاعتبروا في مفهوم القدرة ٢/٤٨

قد سبق منا الإشارة إلى دليلهم وجوابه في مبحث القوة والفعل . (هيدجي ٢٧٢)

وقد عرفوا القدرة بصحة الفعل والتّرك ٣/٤٨

اعلم أنّ للقدرة تعريفين مشهورين : أحدهما ، للمتكلّمين و هو أنّ القدرة هي صحّة صدور الفعل ولا صدوره، والمراد من الصّحة هي الإمكان والجواز العقليّ و مرجعه إلى الإمكان الذّاتيّ، فعنّى صحّة الفعل والتّرك هو أنّ كلّ واحد من طرفي الفعل والتّرك بالقياس إلى ذات الفاعل ممكن بالإمكان الذّاتيّ بحيث أنّه في ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته يمكن بالإمكان الذّاتيّ، ويجوز بالتّجوز العقليّ أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر وإن كان بالنّظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزّائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره أو يمتنع صدوره، ولكن هذا الوجوب والإمتناع الطّاريّ بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لا ينافي الإمكان الذّاتيّ بالنّظر إلى ذاته كما في كلّ ممكن ذاتيّ حيث أنّ وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفاه بهما لا ينافي إمكانه فإنّ الإمكان حكم له بالنّظر إلى ذاته، والوجوب سواء كان السّابق على وجوده أو اللاحق عنه حكم له بالنّظر إلى غيره، وقد مرّ في مباحث الإمكان اجتماع الإمكان الذّاتيّ مع الوجوب والإمتناع الغريبين بل الممكن لا يخلو عن أحدهما أبداً حيث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفي حال وجوده محفوف بوجوبين وفي حال عدمه محفوف بإمتناعين .

ولا يخفى أنّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصّادر عنه متوقّفاً على أمور خارجة عن ذاته من العلم والإرادة الزّائدتين على ذاته، وأمّا بالنّظر إلى فاعل يكون علمه وإرادته وكلّما يتوقّف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الذي عين العلم والإرادة مما لا يصحّ إمكان فعله وتركه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عداه بمنزلة ذات الفاعل الذي يكون علمه وإرادته زائدتين على ذاته ويلاحظ فعله بالنّسبة إلى ذاته في حال علمه وإرادته. وبما ذكر يظهر تفسير الثّاني للقدرة وهو تفسير الحكماء من أنّ القدرة

كون الفاعل في ذاته إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيئة زائدة على ذاته كما في الممكن أو كانت عين ذاته كما في الواجب، وسواء كان على سبيل الدوام شاء وفعل أو لم يشاء ولم يفعل، أو شاء في وقت وفعل فيه ولم يشاء في وقت ولم يفعل فيه كما في الواجب أيضاً على رأى المتكلمين. وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلقها بالطرفين في وقتين ولا يكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل أو دوام الترك بل هي بهذا المعنى يعم الجميع في مقابل الفاعل بالإيجاب الذى لا يكون تأثيره في فعله مع العلم والمشيئة كتأثير النار في الإحراق مثلاً. (آملی ۵۰/۲)

وواجب الوجود بالذات ۴/۴۸

كيف وقد بينا سابقا ان كل الصفات الكمالية له يرجع إلى وجوده الحقيقي، فوجوبها وجوبه ووجوده البسيط المبسوط كيف يكون موضوع الإمكان ولا مهية له والإمكان الذاتى موضوعه المهية حيثية الوجود مطلقا وحيثية الوجوب والإباء عن العدم، فكيف الوجود البسيط المبسوط؟، فكيف يعرف قدرته الوجوبية بالصحة والإمكان؟، وهل يصح على وجوده الصحة حتى تصح على قدرته أو سائر صفاته تعالى؟. (سبزواری ۱۴۰)

فالقدره كون الفاعل ۴/۴۸

فالقادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، وهذه الشرطية صادقة وإن وجبت المشيئة وامتنعت التلاشيئة، إذ وجوب المقدم وامتناعه لا ينافي صدق الشرطية. فن توهم انه لابد في كون الفاعل قادراً أن يقع منه التلاشيئة وقتاً ما أو صح وقوعها خطأ لأن الواجب تعالى يصدق عليه انه لو لم يشاء لم يفعل وإن كان ذلك المفروض محالاً، لأن مشيئة الله واجبة كذاته لانها عين ذاته كما يصدق لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا وإن كانت هذه الحمليّة كاذبة. (هيدجی ۲۷۲)

فالقدره كون الفاعل بحيث ۴/۴۸

لكنه شاء ففعل فهذا يصح في قدرته والصحة والإمكان لا يصح إذ ليس فيه اعتبار إمكان والشرطية لا ترجع إليه لأنها تتألف من واجبين و من ممتنعين كما تتألف

من ممكنين، وإنّما يتطرّق الشرطيّة لكون وجوده تعالى عين العلم والمشيّة والإرادة فيصدق أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكونه ليس كالطّبايع العديمة الشّعور العديمة المشيّة، فمجرد العلم والمشيّة يقتضى ذلك و إن لا يتطرّق ترك الفعل لتأميته وغناؤه وجوده وعدم جواز أفول نوره وتناهي فيضه . (سبزواری ١٤٠)

كما قلنا ٥/٤٨

متعلّق بقوله : « لا يلزم منها » . (هيدجی ٢٧٣)

كما قلنا ٥/٤٨

أى فى قولنا : « لا يلزم منها حدوث ما فعل » وأشرنا إلى تعريف القدرة وإنّتها عبارة عن كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ، لأنّ هذا التعريف هو الذى يجمع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التعريف المرضى عند المتكلمين حيث أنّه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات . وقد اعتبر بعضهم إمكان التّرك إمكاناً ذاتياً وبعضهم إمكانه إمكاناً وقوعياً . (آملی ٥١/٢)

لكنّ بالفعل الشّعور ٥/٤٨

إشارة إلى الفرق بين القادر المختار والفاعل الموجب ، فالأوّل هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل عنه ، والثانى هو الذى لا يكون عالماً بصدور الفعل عنه كالقوى الطّبيعيّة . فما يقال من أنّ الفرق بينهما انّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل باطل . (هيدجی ٢٧٣)

ويلزمه المشيّة المعتبرة ٦/٤٨

أى اقتصرنا فى العبارة على اعتبار الشّعور فى القدرة ولم نعتبر المشيّة لوجهين : أحدهما ، فى الواجب تعالى لأنّ مشيّته وإرادته علمه المنشأ للنّظام الأحسن من حيث اشتماله على الخير والسّنن والحسن والبهاء فيكون مراداً تبعاً لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعري : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانيهما ، عامّ وهو أنّه قد سبق اعتبارها أيضاً فى مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنه لا يعتبر في القدرة الصّحة والإمكان مطلقاً ووقوع التّرك، وأمّا الحدوث والتّجدّد في العالم فن دليل آخر، فبطل قول من ادّعى التّلازم بين التفسيرين أي «صحة الفعل والتّرك» و«كون الفاعل بحيث...»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما أنّ المعرّف عين المعرّف فكيف يعرف القدرة التي هي صفة الفاعل بالإمكان الذي هو صفة المفعول، وثانيهما أنّه يلزم أن يكون تأثير الطّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلا يبقى إيجاب أصلاً. (سبزواری ۱۴۱)

ويلزمه ۶/۴۸

دفع لما يتوهم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء...» وبين قوله كما قلنا: «لكنّ بالفعل الشّعور...». (هیدجی ۲۷۳)

ويلزمه المشيئة ۶/۴۸

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيئة فيما يعتبر في القدرة وهو العلم والمشيئة والإقتصار على ذكر العلم فقط، وبيان الاعتذار على ما أفاده في الحاشية أمران: أحدهما، أنّ ذكر اعتبار العلم في القدرة يغني عن اعتبار المشيئة فيها وذلك في خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديّة فلا يحتاج مع اعتبار العلم في قدرته اعتبار مشيئته تعالى أيضاً لأنّ مشيئته تعالى يلازم علمه أعني مفهومه لاتّحادهما مصداقاً. وثانيهما، أنّ اعتبار المشيئة في القدرة مطلقاً ولو في غير الواجب قد ذكر في مبحث القوّة والفعل حيث قال:

للقدرة انم قوّة فعليّة إن قارنت بالعلم والمشيئة (آملی ۵۱/۲)

فالحق موجب ۸/۴۸

متفرّع على المصراع الأوّل يعني لما وجب علمه بفعله وكان العلم والمشيئة واحداً عين ذاته تعالى كان فاعلاً مختاراً أو كان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولا يكون فاعلاً غير مختار وإنّ فعله صدر عنه بالجبّر مع أنّه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة والعلم.

وبالجملة انّ الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالإرادة والاختيار لا ينافي الإزادة والاختيار بل يؤكدّهما » لأنّ اتمّ الأسباب ما يجب به المسبّب فأتمّ الإرادات ما يجب به المراد . (هيدجى ٢٧٤)

عموم الجعل ١٧/٤٨

فاعل « يعطى » . (هيدجى ٢٧٤)

يعطى عمومها عموم الجعل ١٧/٤٨

هذا البرهان مركّب من مقدّمتين : إحداهما ، أنّ ملاك المجعوليّة عامّ في جميع الممكنات فيعمّتها الجعل لعموم ملاكه . والثانية ، أنّ المؤثر في الوجود ليس إلّا الله سبحانه وتعالى ولا جاعل إلّا إياه .

أمّا المقدّمة الأولى فطريق إثباتها هو أنّ ملاك المجعوليّة هو الإمكان حيث أنّ الممكن لإمكانه يحتاج إلى الجاعل وإن علّة إحتياجه إلى العلّة هو إمكانه حسب ما تقدّم في مبحث الإمكان . وأمّا المقدّمة الثانية فلما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - في العبارة ، وحاصله أنّ غير الواجب إمّا ممكن أو ممتنع ، والممكن إمّا موجود أو معدوم ، لاسبيل إلى توهم جاعليّة الممتنع أو الممكن المعدوم لأنّ المعدوم لاشيء محض فكيف يمكن أن يتوهم أن يكون مشيء الشّيء ومعطى وجوده . وأمّا الممكن الموجود فهو لا يخلو عن ملابسة القوة من الإمكان الذّاتى في جميعه والاستعدادى في بعض أقسامه ، والإمكان سواء كان ذاتياً أو استعدادياً عبارة عن اللاقتضاء بالنسبة إلى شيء والعدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود . وبعبارة أوضح مالا يخاو ذاته عن شوب العدم لا يصلح أن يكون مفيد الوجود وإلّا لزم أن يكون للعدم شركة في إفادة الوجود ففيده يجب أن يكون بريئاً عن ملابسة القوة وعريباً عن شوب العدم وهو الواجب الوجود جلّ شأنه . (آملی ٥٢/٢)

ولا يصلح لاعطاء الوجود ١٩/٤٨

فلا يقال : إنّ الإمكان ليس علّة المقدوريّة بل إنّما هو علّة الحاجة إلى المؤثر إمّا موجب أو قادر . وأيضاً بعد تسليم أنّ مناط المقدوريّة هو الإمكان لانسلّم أنّ كلّ

مقدور هو مقدور له تعالى . (هیدجی ۲۷۴)

مع عدم إفادة العدم للوجود ۲۰/۴۸

مع قولنا: « ونفی ... » مساوقان وأحدهما عبارة أخرى للآخر وتلميح إلى قول صاحب التحصيل: « وإن سئلت الحقّ فلا يعطى الوجود إلّا ما برئ من معنى ما بالقوة وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود . (سبزواری ۱۴۱) هو

ثبت عموم قدرته ۲۱/۴۸

جواب « إذا » . (هیدجی ۲۷۴)

وثانيها قولنا انّ علم الأوّل تعالى شأنه ۲۲/۴۸

هذا البرهان أيضاً مركّب من مقدّمتين: أولهما، أنّ علم الأوّل - تعالى شأنه - فعلىّ والمراد بالعلم الفعلىّ هو ما تقدّم من العلم المتقدّم على المعلوم الّذى هو علّة للمعلوم كالعلم بالسقوط من المرتفع الّذى يكون علّة للسقوط. والثانية، أنّ علمه تعالى ذاتيّ أى نفس ذاته الّذى هو بذاته علّة لما عداه ولا يكون عليّته بحیثیّة زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الّذى هو عين العلم بما عداه علّة لما عداه فتكون المعلولیّة عامّة لجميع ما عداه إذ المعلومیّة عامّة بالنسبة إليه وتكون معلولیّة عموم ما عداه عين معلومیّته و معلومیّته عين معلولیّته كما إنّ علمه بما عداه عين عليّته لما عداه حيث أنّ ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملی ۵۲/۲)

وكيف لا ۲۳/۴۸

وما يقال إنّ علمه تعالى لا يكون علّة للعصيان فهو حقّ ولا ينافى ذلك لأنّه علّة للوجود فى أىّ شىء كان، والوجود خير وحسن مطلقاً والشرّ عدم كما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقاً بمبادیه إذ ربطت المسبّبات بالأسباب « أبى الله أن يجرى الأمور إلّا بأسبابها » فكما مضى فى علمه المسبّبات مضى الأسباب، وكما مضى فى علمه أفعالک فكذلك صفاتک من علمک وإرادتک وقدرتک واختيارک، والاختيار كون الفعل مسبوقاً بالمبادى الأربعة أعنى العلم والمشیّة والإرادة والقدرة، والفرق بین المشیّة والإرادة أنّ المشیّة متعلّقة

بشیشیه مهیه المقدور والإرادة بوجوده وإن تلك متعلقة بالكلية وهذه بالجزئية كقصدك الحجّ مطلقا وقصدك إيتاه في اليوم المخصوص بالطريق المخصوص . (سبزوارى ۱۴۱)
ولا تتوهّم الجبر من ذلك ۳/۴۹

ولعلّه إشارة إلى ما يسرد من الخيّم من شعره الخبيث :

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعلی ۳/۴۹

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعلّه إشارة إلى ما أفاده المحقّق الطّوسى في جوابه بقوله :

علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود

ومراده ليس سلب علّية العلم الأزلي حتّى ينافى مع فعليّته بالمعنى المتقدّم بل المقصود كون العلم الفعلیّ متعلّقاً بالفعل الاختيارى فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الاختيارى ، وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختيارى موجبا لسلب الاختيار عن الفاعل مع أنّه علّة للفعل الاختيارى؟ ، وهل هذا إلّا تخلف المعلول عن علّته؟ . (آملی ۵۳/۲)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ۷/۴۹

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟ ، نعم الإنسان كما قيل مضطّرّ في صورة مختار والحقّ تعالى مختار في صورة مضطّرّ ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته في بعض ایّام الشّباب :

بلمدیم جبر و اختیار ندور دانشقدور بوسوز ده طولانی

ناتی دونقوزلوقی کورن انلار سود گزرگز در ورد کرمانی

(هیدجی ۲۷۴)

كيف وأنت ۷/۴۹

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلاثة :

أحدها ما مرّ من كون فعلك مسبوقا بالمبادئ الأربعة ومضية في علم الواجب تعالى .
وثانيها وفيه دقة و شموخ أمرنا فيه بالتبصّر هو مظهر يتنا للقادر المختار وهذا

النظر لامضطرّ إذ الكلّ من صقع المختار الحقيقى والمظهر فان فى الظاهر .
وثالثها ، ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش
وحركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف :

اينكه گوئى اين كنم يا آن كنم اين دليل اختيار است اى صنم .
(سبزوارى ١٤٢)

وانت وامثالک فى أظلال القادر المختار ٧/٤٩

والظلال على وزان الذات ، والرقیقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر
فى الآثار ، فأنت أيضاً فى القدرة والاختيار فى فعلك كالقادر المختار .
اقول إذا كان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالى وظلال ذاته وشأننا
من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صارفاً فعله وصفته أيضاً كذلك فهو فى الاضطرار
أظهر لعلّه لذلك أمر بالتبصّر فتدبّر . (هيدجى ٢٧٥)

كيف أنت وامثالک ٧/٤٩

هذا دليل ثان على ثبوت الاختيار ، وحاصله أن كلّ فاعل بالإرادة والاختيار
يكون فى فعله مظهرآ ومثالا لاختيار الحقّ فى فاعليّته ، والظلّ على وزان ذى الظلّ ،
والرقیقة على مثال الحقيقة ، والأثر على صفة المؤثر . فمظهر المختار يجب أن يكون مختارآ
ولّا لا يكون مظهرآ له . (آملى ٥٣/٢)

إذا لوجود حقيقى للممكنات ١٠/٤٩

المراد بالوجود الحقيقى هيهنا هو كون الوجود نفس ذات الممكن أودائياً له أى
جزء من ذاته ، ولما لم يكن الوجود نفس ذات المهيّة الممكنة ولا جزء منها فلا محالة يكون
أمرآ خارجآ عنها عارضآ ، فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى أنّه لا يكون نفس
الوجود ولا الوجود داخلا فى ذاته بل يكون موجوديته بالوجود العارض عليه ، وحيث كان
الوجود عارضآ عليه فيكون فى وجوده معلّلا ، وهذا معنى أنّه من علّته له الأيس أى
الوجود ، ونسبته من حيث نفسه إلى المهيّة بالإمكان والفقدان أى أنّه ليس نفس المهيّة ولا

جزئها وبالنظر إلى علته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علّة وجودها .
(آملی ٥٤/٢)

وله من علته أن يكون أيس ١٠/٤٩

والأيس والوجود لم يصر عيناً ولا جزءاً للمهيّة، ونسبته إليها بالإمكان والفقدان وإلى الحقّ بالوجوب والوجدان، ومضاف أولاً وبالذات إليه وثانياً وبالعرض إليها كما قال على (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ ». والإيجاد فرع الوجود لأنّ مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنظر إلى أنّ هذا الوجود وجه الحقّ فالإيجاد من الحقّ وبالنظر إلى أنّ هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شيء وإنّ الوحدة في الكثرة كما قال تعالى : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ » فالتأثير يضاف إليهم ، وأيضاً بالنظر القضائيّ يضاف إليه وبالنظر القدريّ يضاف إليهم . (سبزواری ١٤٢)

لا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم ١٢/٤٩

قيل معنى «الحول» الحركة لكونها منشاء لتحوّل المتحرّك من حال إلى حال ، ومعنى القوة الاستطاعة ، فعنى «لا حول ولا قوة إلا بالله» أنّه لا حركة ولا استطاعة لنا على التصرف إلاّ بمشيّة الله تعالى ، وإلى هذا المعنى ينظر ما في الكافي عن عليّ بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال : « قال الله - عزّ وجلّ - يا بن آدم بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء ، وبقوّتي أدبّيت إلى فرايضى ، وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعاً بصيراً ». وقيل «الحول» القدرة فيكون عطف «القوة» عليه تفسيرياً . وقيل إنّ «الحول» مأخوذ من الحيلة قلبت واوه باء لانكسار ما قبلها ، والمعنى لا يوصل إلى تدبير أمر وتغيير حال إلاّ بمشيّة الله سبحانه .
(آملی ١٥٥/٢)

لكن هذا ليس قولاً بالجبر ١٢/٤٩

وذلك لأنّ نفي الإيجاد عن الممكن إنّما هو بالنظر الذي ينفي عنه الوجود ويراها أثراً وعكسالة تعالى ، وأمّا بالنظر إلى أنّ له وجود وإن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير .
(آملی ٥٥/٢)

بوجودات مستعاره مجازیة ۱۳/۴۹

مجازیتها بضرب من البرهان وبمشرّب أحلی لأهل الذّوق والعیان . وأمّا عند أهل الکثرة فهی موجودة بالحقیقة ، کیف وعند هؤلاء الغفلة والجهالة هذا الوجود للأرض و ذلك للسماء وذاك لما بینهما ، وهذا الوجود لزیّد وهذا لعمر ووهكذا ، وكذا ان یمکن أن یتخطی إلى الملكوت الأسفل والأعلى ، فاین وجود الله ؟ .

نعم لما سمعوا من أهل العیان والبرهان من الأنبیاء والأولیاء والعلماء والفضلاء أن الله تعالى موجود نطقوا به بالتقلید ، وهؤلاء العمیان فی شقاق مع من یقول من أهل العیان :

گر بچشم آئیم او ایوان اوست	وربجهل آئیم اوزندان اوست
گر بنخواب افتیم مستان ویم	وربه بیداری بدستان ویم
گر بگرییم ابر پررزق ویم	وربنخندیم آن زمان برق ویم
گر بنخشم و جنگ عکس قهر اوست	وربصلح و عذر عکس مهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ۱۴۲)

وباختیار اختیار ما بدا ۱۵/۴۹

مالیق به قوی :

فنه دیله سن اوزایشلارنده مختارن	هامی دیر پس 'ادامدورا کردیم هانی
دیم اراده ازیله دکل ایشیم امّا	دکل ارادیّه لازم اراده ثانی
بیل ای بالام بود کل جبر جبر باطلدور	بیلن بلور بوسوزون یوخ منه چون نقصانی
بلی 'ادام اوزایشنده اوچاق اولور مختار	باشاردی ابتدی اوزوندن ایراغ امکانی

فلیعلم ان حرکاتنا و أفعالنا لا تتحقّق ولا توجد إلا بحسب أغراض و دواع خارجيّة ، فنفسنا مسخّرة ومضطرّة فی الأفاعیل والحركات كما قال الشیخ : « الاختیار بالدّاعی اضطرار » واختیار الباری وفعله لیس بداع ، قال صدر المتألّهین : « کل مختار غیر الاولّ تعالى مضطرّ فی اختیاره مجبور فی افعاله » (هیدجی ۲۸۵)

فيكون مجبولا ٢١/٤٩

فصحّ انّ المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين لأجل أن اختيارهم بالغير كما انّ الحقّ تعالى مختار في صورة مضطرّ لأجل أن اختياره بالذات .

(هيدجى ٢٧٥)

لأما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٢٣/٤٩

إذلو التزم هذا التزم المحال مثل انّ الفعل الاختيارى مشروط بالحياة وهى ليست بالاختيار ولم يكن قادحا فيه . (سبزوارى ١٤٣)

إذ خمرت طينتنا بالملكة ٢/٥٠

لايناسب قول الأمير عليه السلام وقد ذكر عنده اختلاف الناس ، انما فرّق بينهم مبادئ طينتهم وذلك انهم كانوا فلقه من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التربة الممتزجة من السبخ والعذب والحزن والسهل هى الجزء الأرضى فى الأبدان البشرية ، وظاهر ان لتلك التربة بحسب ما يغلب عليها من الكيفيات أثراً عظيماً فى اختلاف الصّور والأخلاق ، فان الأغلب فيمن يتولد فى البلاد السبخية أن يكون مزاجه حارّاً يابساً وبحسب ذلك يكون ثخافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميدها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتأويل مجالٌ فسيح . (هيدجى ٢٧٦)

أى طينة نفوسنا بقاء ٢/٥٠

الطينة الخلقة يقال : « طأنه الله تعالى على الخير » أى جبّله عليه ، وهى أى الطينة بمعنى المفعول أى المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الرّوح المتعلق بالبدن . ووجه اطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالى : « إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ

مِنْ طِينٍ لَّا زَبٍ « وفى الطين ماء و تراب من عالم الخلق والشهادة ووجه اطلاقها على الروح امران :

الأول، اتحاد الروح مع البدن بوجه لاسيما إذا كانت الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء .

الثانى، انّ للنفس الناطقة أيضاً طين فيه ماء و تراب لكن مائه من ماء حيوة العلم و ترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر . وفى قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال لمكان كونها فى معرض الزوال لا اعتناء بها وإنّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (آملى ۵۶/۲)

بقاء ۳/۵۰

إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلا انّ الأحوال فى معرض الزوال وانّ تخمير الطينة الباقية بالملكات . (هيدجى ۲۷۶)

إن كانت طينتنا من عليين ۳/۵۰

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء و تراب من عالم الخلق كذلك للنفس الناطقة طين فيه ماء حيات العلم و تراب الأخلاق اللذين من عالم الأمر . (سبزوارى ۱۴۳)

وتلك فينا حصلت بالحركة ۵/۵۰

يناسبه قول صدر المتألهين: «إنّ النفس الانسانية إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشأتها إلى أن يتصل بالعالم العلوى صارت كتاباً علوياً إلهياً كما أشير إليه بقوله: «إنّ كتاب الأبرار لَفِي نَعِيمٍ» وإذا ضلّت عن الطريق و اتبعت الهوى والجهالات صارت كتاباً شيطانياً، فمن حقّ هذه الصّحيفة ان تقع فى نار السّعير كما أشير إليه بقوله: «إنّ كتاب الفُجّار لَفِي سِجِّينٍ» . (هيدجى ۲۷۶)

وتلك الملكة فينا ۵/۵۰

وهذا البرهان يلتئم من أمور :

الأول، انّ تخمير الطينة الباقية بالملكات الحميدة أو الرذيلة .
الثاني ، انّ تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنية أو النفسية .

الثالث، انّ كلّ حالة نفسانية تحدث للنفس تكون نحو وجودها أي النفس المتدرّج في تلك الحالات بناء على اتحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
وإذا فوّض حركاتنا إلینا ویكون حركاتنا مبادئ تحقّق ذواتنا وهویّاتنا لأنّ حقایق
ذواتنا لیست إلّا تلك الملكات بقاء یكون تفویضاً لذواتنا إلینا فی مرتبة البقاء و هو
محال . (آملی ۵۶/۲)

وحقایق ذواتنا وهویّاتنا ۸/۵۰

وذلك لأنّ شئیة الشیء بصورته لا بمادّة والعقل فی أوّل الأمر بالقوّة كالهیولی'
الأولی' إلّا انها تستعدّ للصّور الطبیعیة الحسیّة وهو للصّور العقلیة ولهذا سمی العقلان
فی الأوّل هیولانیّین، علی انّ العلوم والملكات داخله فی هویّة النفس لو لم یكن داخله فی
جقیقتها كما یشیر إلیه كلمة « هویّاتنا » . وأما علی القول باتّحاد العاقل والمعقول فالأمر
واضح فی الملكات العلمیّة سواء كانت فی العلوم بأشیاء لیست بقدرتنا واختیارنا أو بما هی
بقدرتنا واختیارنا . (سبزواری ۱۴۳)

وحقایق ذواتنا وهویّاتنا ۷/۵۰

الفرق بین الحقیقة والهویّة بالاعتبار، فالهویّة عبارة عن الحقیقة الشّخصیّة والحقیقة
أعمّ منها . (آملی ۵۶/۲)

حیوان ناطق مائت ۹/۵۰

أی موتا اضطراریاً إذ التّخمیر و إن کملّ بالموت الاختیاری إن تیسّر إلّا انه لم
یتّم ولم یكمل فی الغایة إلّا بالمشفوعیّة بالموت الاضطراری، ونعم ما قال العارف الجامی:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصود کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ۱۴۳)

قبل ... ناطق مائت ۹/۵۰

لا یخفی ان القوم قد زادوا لفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاك والأفلاك
عن حدّ لإنسان لأنها أحياء ناطقات عندهم . (هیدجی ۲۷۷)

قبل فی حدّ الانسان : «حيوان ناطق مائت» ۹/۵۰

اعلم انّ الموت علی قسمین : اضطراریّ وهو معلوم ، واختیاریّ وهو بمعنّین :
أحدهما ، بلوغ النفس فی مرتبة القوة إلی أن یتممکن من خلع البدن مدّة ثمّ العود
إلیه بحسب اختلاف مراتب النفوس فی القوة فی ذلك من الخلع فی طرفة عین إلی الخلع
فی مدّة معتدّ بها ، وقد حکى عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أو شهرأً وشهرین .
وثانیهما ، الوصول إلی مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرومی عند تعداد المراتب
إلی أن یقول :

پس عدم گردد عدم چون ارغنون گویدم انا إلیه راجعون
إذا عرفت ذلك فاعلم انّ فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :
الأول ، أن یکون إشارة إلی الموت الاختیاریّ بالمعنی الأخير أعنی الوصول إلی
مقام الفناء ، فالإنسان الحقیقیّ والکامل من الإنسان هو الواصل إلی مقام الفناء وما عداه
لیس بإنسان بالحقیقة وإنّما هو شبه الإنسان «یا أشباه الرجال» وإنّما یسمّی بالإنسان علی
مذهب العامّی :

حدّ انسان بمذهب عامه حیوانی است مستوی القامه

الثانی ، أن یکون قیداً احترازیاً وفصلاً مخرجاً للملک والأفلاك عن حدّ الانسان
لأنّھا أحياء ناطقات عندهم بناء علی أن یکون النسبة بین الحيوان والناطق بالعموم من
وجه بأعمیة الناطق عن الحيوان من حیث التحقّق كما فی الملک والأفلاك إذ لو لم یذكر

المائت في حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتمامية تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلمية والعملية و إلى هذا يشير المصنّف - قدّس سرّه - في قوله هذا، ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السلام : «يا أشباه الرّجال ولا رجال» . (آملی ٥٧/٢)

ولهذا ١٠/٥٠

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزاولها وعدم استقرارها . (هيدجى ٢٧٧)

ولهذا قال تعالى ١٠/١٥

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها في معرض الزوال قال الله تعالى : « فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ » والامر بالاستقامة كأنّه أمر بالإقامة على الأحوال وهى تحصيل الملكات . (آملی ٥٨/٢)

قال تعالى : « فاستقم » ١١/٥٠

أى على جادة الحق غير عادل عنها وهى شاملة للعقائد والأعمال . إنّما خصّص عليه السلام المشيب بسورة الهود والآية واردة في سورة الشورى أيضاً لكونها في سورة الهود متعقبة بقوله تعالى : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ » أى وليستقم من تاب من الكفر وآمن مَعَكَ ، ومعلوم أنّ تقويم الناس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لا يخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ومما شاتهم أعاذنا الله منه . (هيدجى ٢٧٧)

وقال النبىّ (ص) ١١/٥٠

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات في النفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هى التمكن في المقام الشامخ بقدم راسخ والخلوص من التلويّن بالكلية والتخلّق بالأخلاق الإلهية . (سبزوارى ١٤٤)

وقال النبىّ (ص) ١١/٥٠

وإنّما خصّص المشيب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد في سورة الشورى أيضاً، قيل لكونها في سورة الهود متعقبة بقوله تعالى : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ »

و معلوم أن تقویم الناس كان أشقّ عليه - صلّى الله عليه وآله - من إقامة نفسه (ص)
على حالة التّمکین كما لا يخفى^۱ على من ابتلى بمباشرة الجاهلین ، ولذلك أسند المشيب إلى
تلك الآية لا إلى ما في الشّوری . (آملی ۵۸/۲)

ثمّ هذه التّخميرات وإن وقعت فيما لا يزال بالقياس إلینا ۱۲/۵۰

وباعتبار أن الأمر التدریجی إيجاده تدریجی فإيجاد الکتّم الغير القارّ والطّبیعة
السّیالة بذاتها إيجادات وإحداثه إحداثات كما أن حدوثه حدوثات وأيضاً إعدامه
إعدامات . (سبزواری ۱۴۴)

عن مبدا المبادی ۱۳/۵۰

وبملاحظة الوجود المجعول بالذّات في العالم وأنّ الوجود المجعول أيضاً ليس
بجوهر ولا عرض وليس بمتغیّر بالذّات ، وإنّه أفاض الحقّ الوجود دفعة واحدة سرمدیّة
كما قال تعالى: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» على مهیة الإنسان الكبير الذی كلّ السّیالات
من الطّبیعة وتجدّدها ومقداره كجزء يسیر منه .

آفتاب وجود کرد اشراق نوراو سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه كما أنّ الحسّ والخیال لا یمكنهما أن ینالانّار العقليّ ولا کلّ النّیران
وإذ التفتنا إلى هذه النّار احتجبا عن تلك بخلاف العقل بالفعل فإنّه ینال النّار الكلّیّ
العقليّ وكلّ النّیران المشمولة لها دفعة واحدة دهریّة وحکمها كذلك. (سبزواری ۱۴۴)
فقد فرغوا عن التّخمیر والتّعجین بوجه ۱۳/۵۰

وهو الوجه الذی لكلّ شیء إلیه سبحانه . (آملی ۵۸/۲)

بل كلّ آن هو فی شأن ۱۴/۵۰

فإنّه سبحانه عالٍ فی دُنُوّه دان فی علُوّه واسعٌ بِرَحْمَتِهِ كلّ شیء لا یخلو من
ذاته شیء من الذّوات ولا من فعله فعل من الأفعال ولا من شأنه شأن من الشّؤون ولا
من ارادته ومشیتته شیء من الإرادات والمشیّات . (هیدجی ۲۷۷/
وكلّ يوم بل كلّ آن هو فی شأن بوجه ۱۴/۵۰

إشارة إلى أنه سبحانه عال في دنوه و أن في علوه واسع برحمته يشمل كل شيء لا يخلو عن ذاته شيء من الذوات فهو حينئذ في كل آن في شأن . (آملی ٥٨/٢)

في الردّ على المفوضة ١٥/٥٠

كالمتزلة ومن يحدو حدوهم ، حيث ذهبوا إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة في قباهم إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذواتها أم من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحرركاتها وأطاعاتها ومعاصيها . (هيدجي ٢٧٧)

من الأمر بين الأمرين ١٨/٥٠

إشارة إلى قول الصادق عليه السلام عند ما اسئل عن الجبر والتفويض: « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » والتذي يستفاد من كلام الإمام الهمام أبي الحسن علي بن محمد العسكري عليه السلام في بيان ذلك على ما نقله الطبرسي في احتجاجه أن الجبر باطل لاستلزامه الكفر لأن من زعم أن الله عز وجل أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها فقد ظلم الله (أي نسب الظلم إليه تعالى) وكذب كتابه حيث قال: « وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا » ، ومن كذب كتابه لزم الكفر بإجماع الأمة .

وأيضاً لو كان العبد مجبوراً على المعاصي وعاقبه الله على ذلك فإنه كان ظالماً متعدياً مبطلاً لما وصف من عداه وحكمته وإن لم يعاقبه كذب نفسه حيث أوعده إن خالف إرادته ولم يأت بها أن يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العدل والحكمة تعالى عما يقول المجبرة .

وأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنه لو فوض إلى العباد اختيار أمره ونهيه وأهملمهم لكان لازماً له رضا ما اختاره ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب ، وذلك إما أن يكون العباد تظاهروا عليه فألزموه قبول اختيارهم بأرائهم كره ذلك أم أحب فقد لزم الوهن، أو يكون، جلّ وتقدّس عجز من

تعبدهم بالأمر والنهي عن إرادته ففوض أمره ونهيه إليهم فقد ثبت عجزه ووجب عليه قبول كل ما عملوه من خير أو شر وبطل أمره ونهيه تعالى الله عن ذلك .

أما الأمرين الأمرين فهو أن الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الأمر والنهي وقبل منهم اتباع أمره ورضى بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها، والله الخيرة في الأمر والنهي يختار ما يريد وينهى عما يكره ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع أمره واجتناب معاصيه فهو العدل الحكيم، فهذا هو القول بين القولين وليس بجبر ولا تفويض . (هيدجی ۲۷۸)

وإن كان بواسطة في الوجود وساطة في العروض ۲۰/۵۰

قد مرّ مراراً أنّ الوساطة في العروض هي ما كان العرض للواسطة حقيقة فيسند إلى ذبها إسناداً مجازياً وهي على ثلاثة أقسام : جليّ وخفيّ وأخفيّ .

فالجليّ منها ما كانت الوساطة وذبها ممتازين في الوجود وفي الإشارة الحسيّة، وذلك كالسّفينة وجالسها .

والخفيّ ما كانا غير ممتازين في الإشارة وإن امتازا في الوجود وذلك كالبياض والجسم مثلاً .

والأخفيّ ما كانا غير ممتازين في الوجود وفي الإشارة معاً، وذلك كالجنس والفصل والمهيّة والوجود، وفي هذا القسم يكون العرض ثابتاً لذی الوساطة بحكم العقل، وأمّا النقي عنه بحكم النظر الدقيق البرهانيّ بل بإعانة من الذّوق الوجدانيّ العرفانيّ ولا فالتحقّق لذی الوساطة حقيقيّ، فالمهيّة موجودة عقلاً وإن كان الوجود مسلوباً عنها ذوقاً وكشفاً . والكلّيّ الطّبيعيّ الذّي هو المهيّة نفسها موجود واقعاً . (آملی ۵۹/۲)

وإنّ الوحدة في عين الكثرة ۲۰/۵۰

أي الوحدة في الوجود والكثرة في شيّة المهيّة كما قيل : « يتكثر الوجود بتكثّر الموضوعات » أو الكثرة باعتبار المراتب المتفاوتة في الوجود بالتّمایة والأتیّة والوحدة باعتبار السّنخیّة وانّها كنوع واحد لأنواع متباينة، وإنّ ما به الامتياز عين ما به

الاتفاق . وبعبارة أخرى الكثرة في المظهر لا في الذات الظاهرة . (سبزواری ١٤٤)

وإن الوحدة في عين الكثرة ٢٠/٥٠

وذلك لأن اتحاد الوجود والمهيّة خارجا موجب لسريان حكم كلّ منهما إلى الآخر فيعرض الوحدة على المهيّة من ناحية الوجود ويثير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهيّة .

از صفای می و لطافت جام درهم آمیختند جام و مدام
(آملی ٥٩/٢)

إلى الفاعل بالوجوب ٢١/٥٠

والفاعلية أن يفيض الأثر بحيث لا ينقص من المبدء شيء وإذا عاد إليه لا يزيد على كماله شيء . (سبزواری ١٤٥)

وهو في عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم إن معرفة النفس وقواها أشدّ معين على الفهم لهذا المطلب، فعليك أن تتأمل فيها وفي أفعال الصادرة عن قواها، فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلّها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة دون المجاز « وفي أنفسكم أفلا تبصرون »، « ومن عرف نفسه فقد عرف ربه » .

(هيدجي ٢٧٩)

وهو في عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم أن في أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول، ما ذهب إليه المعتزلة وهو أنه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على الأفعال، وفوض إليهم الاختيار فهم مستقلون في الإيجاد على وفق مشيتهم، وقدرتوا على ذلك صحة أمور كفاءة التكليف بالأمر والنهي، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب، وتنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشرور من أنواع الكفر والمعاصي، وهذا المذهب إن كان يصحح الأمور المترتبة عليه لكنه مستلزم لما هو أقبح منها وهو إثبات

الشركاء له تعالى، مع أن الوجود على الإطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثر في الوجود سواه، بل قال صدر المتألهين - قدس سره - إن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضاً هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده تعالى في ملكه ووقوع ما أكرهه مع أن ذلك نقصان في سلطنته تعالى عن ذلك .

المذهب الثاني، ما ذهب إليه الأشاعرة وهو أن كلما يدخل في الوجود من الأمور القائمة بالذات أو الصفات التابعة لها من أفعال العباد وإراداتهم وأشواقهم وحركاتهم وطاعتهم ومعاصيهم وجميع ما يصدر عنهم إنما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة، وإن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن، ولا مجال للعقل في التحسين والتفجيج بالنسبة إليه بل يحسن صدور الكل عنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ والأسباب المشاهدة كالنار والماء للتسخين والتبريد والسراج للإضاءة والأكل للشبع ليست بأسباب حقيقية، وإنما جرت عادة الله سبحانه بإيجاد المسببات عند وجود هذه الأمور التي توهم أنها أسباب وإلا فليس للأشياء إلا سبب واحد وهو الحق تعالى وجميع الأشياء صادرة عند ابتداء، ورتبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه في قدرته وتقديسه عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث تحتاج في تأثيره في شيء إلى وساطة شيء آخر وبخافة هذا المذهب ومخالفته لقواعد الشرع والعقل لا يحتاج إلى البيان .

المذهب الثالث، ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من أصحابنا الإمامية كالمحقق الطوسي - قدس سره - على ما نقل عنه في شرح رسالة مسألة العلم وهو أن الفعل يصدر عن الله تعالى والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولكن لا عرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد والعبد فاعل قريب، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة في العبد، ثم هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور .

المذهب الرابع، مذهب قيل إنه مذهب أهل الله والراسخون في العلم وهو أن

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالى فاعل قريب في بعده بعيد في قربيه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالى بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنه كما ان وجود العبد بعينه أمر متحقق منصوب إلى العبد بالحقيقة لا بالمجاز مع أنه شأن من شؤون الحق كذلك فعله ومبادئ فعله كلها منسوبة إليه حقيقة مع أنها شأن من شؤونه تعالى ، ونظير ذلك استناد الأفعال الصادرة عن الحواس إلى النفس حقيقة مع أنها مستندة إلى الحواس أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الذي اختاره المصنف - قدس سره - في الكتاب تبعاً لصدر المتألهين - قدس سره - في الأسفار . (آملی ٦١/٢)

متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

وعلمت أن الإضافة إلى القابل أيضاً شيء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل أكد ، والعزة لله وإضافته إشراقية .

(سبزوارى ١٤٥)

الإيجاد متفرّع على الوجود ٢٣/٥٠

ولا وجود حقيقى للممكنات في ذاتها . (هيدجى ٢٧٩)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ١/٥١

حاصله على ما أفاد في بعض تعليقاته : «إن التأثير والإيجاد تابعان للوجود ، إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد الوجود مطلقاً في الأسباب والمسببات له إضافة إلى الحق تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قال العرفاء الشانخون : «التوحيد إسقاط الإضافات» فهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق تعالى ، ولا مؤثر في الوجود إلا الله ، وله إضافة إلى الماهيات أيضاً ، لأن الماهيات موجودة والكلّيات الطبيعية متحققة وإن كان الوجود واسطة في العروض لها وبهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات ، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبية إلى الله تعالى حكم بالتسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده ، وإذا نظر إلى إضافة إمكانية حكم بالاختيار ، والعارف ذو العيّن لا يهمل شيئاً من الجانبين» انتهى .

قال المحقق الطوسي إنه لا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر إلى السبب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدوره ومراده. والحق ما قاله بعضهم: «لجبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين». (هيدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحققة ۴/۵۱

وَأَمَّا فِي الطَّامَةِ الْكُبْرَى وَالتَّجَلَّى الْأَعْظَمُ فـ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (سبزواری ۱۴۵)

مع أن المهية ينبغي أن تكون جنّة ۵/۵۱

إذ الوجود خير والمهيات موضوعات النقايس، فمن يرى الشر ويثبت مهية وجوده وينسب الشر إلى الله لم يعدل ولم يضع الشيء موضعه. فمن ينفي الفعل عن نفسه فلينف وجود نفسه وليفن مهية ليكون السلب بانتفاء الموضوع، ومقدوحية طريقة الأشعري عندنا من هذه الجهة حيث أنه يثبت الذوات وينفي عنها الأفعال فيوحد توحيد الأفعال وليس لا أقل بيد عقله توحيد الذات فكأنه يؤمن ببعض ويكفر ببعض. (سبزواری ۱۴۵)

وإلا فكما أن الوجود له كذلك الإيجاد له ۶/۵۱

أى وان لم ينف في وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ينف إيجاده لأفعاله أيضاً إذ الإيجاد يتفرع على الوجود.

وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الأشعري أنه ينفي الإيجاد عن الممكن لكن في ظرف نفي الوجود عنه فيكون نفي الإيجاد عنه على نحو السلب الموضوعي إذ لا يمكن حينئذ بهذا النظر حتى يكون له فعل، وبهذا المعنى يشير المولوى في قوله:

این نه جبر است بلکه این جبار است ذکر جباری برای زاری است
ومعنى «الجبار» هو ظهوره باسمه الجبار المعبر عنه بالطامة الكبرى والتجلى الأعظم

المستلزم لهلاك كل شيء بحيث لا يبقى إلا وجه ربك ذوالجلال والأكرام . والجبرى ينفي الإيجاد عن الممكن فى ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحده توحيد الأفعال لكنه غفل عن توحيد الذات ، فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الأفعال ولكنه يكفر ببعض و هو توحيد الذات . (آملی ٦١/٢)

وبعض ما يتبعها ٨/٥١

لم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الإدراكات الأخرى والمناطق واحد ، فإنه إذا كان علمه تعالى حضورياً فكما ان من الحاضرات وجود المقارقات مثلاً فنحن وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمذوقات والملموسات والمتخيلات والموهومات إلا ان التوقيف الشرعى لم يرخص إطلاق الشأم والذائق وغيرهما عليه دفعا لتوهم التجسم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها ، والمدرك إذاعده المليون من صفات الله تعالى فى مقابل العالم أرادوا به أنه مدرك للجزئيات المذكورة فهو عالم بالكليات ومدرك للجزئيات لا يعزب عن علمه شيء فى الأرض والسموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العلية عن العالمين . (سبزوارى ١٤٥)

فإن الحى هو الدراك الفعّال ١٠/٥١

لابد أولاً من بيان معنى الحياة ثم إقامة الدليل على أنه حى فنقول : الحياة فىنا أى فى الحيوانات عبارة عن كيفية نفسانية وهى على ما فى التجريد صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالاً نوعياً فلا بد من البنية وتفقر إلى الروح الحيوانى فىكون الحياة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنية والروح خالف الأشاعرة فى اشتراطها بهذه الثلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشيء من ذلك أصلاً . هذا معنى الحياة فىنا ، وأما فى الواجب فالمتكلمون قالوا إنها صفة توجب العلم والقدرة ، ولعل هذا التفسير ممن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة ، وعن الحكماء وأبو الحسين البصرى من المعتزلة ان معنى حياته تعالى كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر . (آملی ٦٢/٢)

إذ علمه الأشياء ١٠/٥١

هذا شروع فی بیان بعض ما یتبع الحیوة الذی عنون هذا الغرر لذكره و مراده من هذا البعض هو السَّمْع والبصر. قال فی الحاشیة: و«لم نصرّح بالسَّمْع والبصر لیُشمل الإدراکات الأخر لا تُحدّد المناط .

وحاصل الکلام فی هذا المقام انه بعد ماورد فی الشریعة الحقّة و ثبت بالضرورة من الدّین أنّه تعالی سميع بصیر ، لا یحتاج فی إثبات کونه سمیعاً و بصیراً إلى اقامة الدلیل لما قاله المصنّف - قدس سرّه - فی حاشیته علی الأسفار من أنّ ضروری الدّین کضروری العقل إلا انه بعد یحتاج إلى ذکر نکتین : أولیهما فی معنی کونه سمیعاً و بصیراً ، وثانیتهما فی اختصاص إطلاق السَّمْع والبصیر علیه دون ما یُشمل علی الإدراکات الأخر کالشّام والذائق واللامس أو المتخیّل والمتوهم ونحوها . أمّا الاولى أعنی معنی المراد من السَّمْع والبصیر فهو ما ذكره المصنّف - قدس سرّه - من أنّ السَّمْع بمعنی العالم بالمسموعات والبصیر بمعنی العالم بالمبصرات ، فهما بمعنی العلم المخصوص وهل هو عالم بالمسموعات والمبصرات وسائر المدركات الجزئیة التي معلومة لغيره بالآلات ، غاية الأمر انها معلومة له تعالی لا بآلة الحقّ هو ذلك كما علیه الإشرافیون من أنّ علمه تعالی إشرافیّ ضروری ونفس وجود الأشياء لديه بالإضافة الإشرافیة علمه تعالی به «فلا یغزّبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» فهو سمیع أى عالم بكلّ مسموع ، بصیر أى عالم بكلّ مبصر وکلّ معلوم حاضر عنده . (آملی ۶۶/۲)

بل قال شیخ الإشراف علمه تعالی ۱۳/۵۱

لأنّه لا یقول بالعلم التفصیلیّ الذّاتیّ بل علمه الذّاتیّ عنده إجمالی لا غیره ، وعلمه التفصیلیّ هو نفس حضور الأشياء عنده الذّی هو ملاک السَّمْع والبصر، فعلمه تعالی یرجع إلى بصره لا انّ بصره یرجع إلى علمه كما علیه الجمهور ، هذا تمام الکلام فی معنی کونه بصیراً . و أمّا وجه انحصار إطلاق هاتین الصّفتین علیه تعالی مع أنّه تعالی حاضر لديه جمیع المدركات من المسمومات والمذوقات وغیرهما فلعدم إطلاق ما عداها علیه فی الشرع مع کون أسماء الله سبحانه توقيفیة . ولعلّ الوجه فی عدم إطلاقه علیه فی الشرع هو دفع

توهم التجسم ونحوه في إطلاق ما عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاستين في الحواس الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الإدراك في غير السمع والبصر إلى مباشرة المدرك مع المدرك كما في الذائقة والشمّة واللامسة دون الباصرة والسماعة، فللباصرة والسماعة مجرد أرفع من البواقى، ومن ثم أطلق السميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى في حق الإنسان وخصّصه بالسميع والبصير في قوله تعالى: « إِنَّا جَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ». (آمل ٦٧/٢)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضوري وإشراقى للنفس وبمجرد الاضافة الإشراقية لها على المبصر كما أشار إليه في مبحث النفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النفس والإشراق منها لخارج لدى الإشراقى

وعلمه تعالى بالأشياء الصادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراقى المتعلق بالموجودات بصره». (هيدجى ٢٨٠)

لا انّ بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كما في غير هذه الطريقة كطريقة المشآء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشياء عن الصّورة وله الإشراق والتسلط المطلق لا يحجبه شيء عن شيء. قال صدر المتألهين في تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لما كان علمه سبحانه تعالى بالأشياء عبارة عن إضافة نورية حضورية فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى 'بصره' وعند غيره ممّن كان يرى أنّ علمه بالأشياء عبارة عن صورة حاصلة منها في ذاته كما عند المشائين وأتباعهم كالشّيعين أبى نصر وأبى على وكثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى، لأنّ كلّ صورة حصلت في الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصيص فهي كلّية مثالية فلا يكون المعلوم بها شخصياً مبصراً وهذه الطّريقة أجود، فعلمه تعالى بكلّ شيء إضافته القيومية إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شيئاً واحداً. (هيدجى ٢٨٠)

فى تكلّمه ١٥/٥١

أَقُولُ قد ورد فى الشّرع نسبة الكلام إليه تعالى وأنّه متكلّم ، إنّما الكلام فى تفسيره ، والمصنّف لا يقصر الكلام فيما يتلفّظ به الإنسان كما فى اللّغة بل كلّ ما يعرب عمّا فى الكون فهو كلام عنده ، قال بعض العارفين :

«أوّل كلام شقّ أسماع الممكنات كلمة «كن» وهى كلمه وجوديّة فما ظهر العالم إلاّ بالكلام بل العالم كلّهُ كلمات قائمة بالنّفس الرّحمانى وهو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة فى اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم كلّها وجزئياتها كلّها كتب إلهيّة والإنسان الكامل جامع لهذه الكتب كلّها لانه نسخة العالم الكبير كما قال على عليه السّلام .

أزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
فانت الكتاب المبين الذى بأحرفه يظهر المضمّر

انتهى كلامه (ص) . (هيدجى ٢٨١)

والعقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع مهيّاتها وبالكلمات وجوداتها وكلّهما ترجع إلى كلمة واحدة هى كلمة «كن» الوجودى العيى كما قال تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ » وسياق أنّ كلامه سبحانه فعله . (سبزوارى ١٤٦)

وهى العقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع كما يقول فى الحاشية ماهيّاتها ، والمراد بالكلمات وجوداتها إلاّ أنّ بين تقاطع النفس الإنسانى على مقاطعها الثمانية والعشرين التى يكون النفس الواحد الإنسانى فى كلّ واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء إلى آخر حروف الثمانية والعشرين وبين تقاطع كلمة الوجوديّة على مقاطعها الثمانية والعشرين من العقل والنفس إلى آخرها فرقاً ، وهوانّ المقاطع فى نفس الإنسان ثابتة مستمرة مترتبة قبل عبور النفس عليها موجودة بوجودها وإنّما النفس يمرّ عليها وتصير المقاطع أينا له ، وهذا بخلاف المقاطع

الوجودیة حیث أن تلك المقاطع تحدث بنفس تنزل الوجود وظهوره عن مكنن غیب الغیوب، ففی كل مرتبة تحصل مهیة من الماهیئات بنفس تنزله، وهذا معنی ما یقال إن الإضافة إشراقیة كما لا یخفی . (آملی ٦٨/٢)

والأفلاك التسعة ١٩/٥١

وقد قیل فی هذه المنازل رباعی هكذا :

اول ز مكونات عقل و جان است واندري او نه فلكك گردان است
زين جمله چوبگذري چهاراركان است پس معدن پس نبات و پس حيوان است

(آملی ٦٨/٢)

اللفظ موضوعا ٢٠/٥١

بیانات و عیانات مقربات لكون الوجودات كلمات . (سبزوارى ١٤٦)

اللفظ موضوعا ٢٠/٥١

اعلم ان غرض المصنّف فی المقام انه ليس الكلام منحصرّاً بما یعرب عن ضمیر الإنسان بل كلما یعرب عما فی الكون فهو كلام لفظا كان أو غیره، كان إعرابه عن المكنون بحسب الوضع أو بالذات، لكن یرید أن یجعل لذلك بیانات و مقربات و عنایات و من ذلك إعراب اللفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللفظ الموضوع .

(آملی ٦٩/٢)

المعروف بالكلام ٢١/٥١

لما كان الإنسان مفطوراً على صورة الرحمن أراد أن یبین کیفیة صدور الكلام عنه لیكون هذا ذریعة إلى معرفة كلام الله و مراقبة لها . (هیدجی ٢٨١)

فهو ٢١/٥١

وجود قارمعه وجود قار روحانی، وهذه المعیة تحصل بالعادة و بالتكرار و عدم قرار الصوت حسنه إذ یؤدی المعنی ولا یبقى إذ ربما یكون الاطلاع أيضاً غیر مقصود . (سبزوارى ١٤٦)

بجعلنا شهود ۱/۵۲

ای إنما حضوره فی الذّهن بجعلنا ووضعتنا . (هیدجی ۲۸۱)

بجعلنا ومواضعنا شهود ۱/۵۲

اختلفوا فی دلالة الألفاظ علی معانیها هل هی بالذّات أو بالوضع . فقال الصّیمری بالأوّل وأجمعوا علی تخطّثه وأوّله السّکّاکی بما هو مذکور فی المطوّل . فالجمهور علی أنّه بالوضع وأنّه لیس بالذّات مناسبة بین لفظ و بین معنی أصلاً وإنّما هی تحدّث من الوضع ، وهو كما قالوا عبارة عن جعل اللفظ للمعنی بحيث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذاك المعنی عند العالم بالوضع . والحقّ أنّه لیس بالذّات محضاً ولا بالوضع كذلك وإنّما هو بالذّات والوضع معاً ، والوضع يصدر من الواضع لمناسبة ارتكازیة بین اللفظ والمعنی فطریة تدركها الفطرة الغریزیة وإن لم يشعر بها ، ولذلك یختار فیما بین الأسماء أسماء مخصوصاً وبوضع لمعنی من المعانی وإن لم یلتفت إلی تلك المناسبة تفصیلاً . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف - قدس سرّه - « للوجود الثانی بجعلنا ومواضعنا شهود » إشارة إلی قول الجمهور . (آملی ۶۹/۲)

كما فی الكلمات الوجودیة علی المدلولات الإلهیة ۱/۵۲

ای فی دلالة كلّ وجود عل صفة من صفاته واسم من أسمائه لكونه مظهرها لها علی ما قبل :

عارفان مرآت آزادی حق

پادشاهان مظهر شاهی حق

فان تلك الدلالة ذاتی لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنیة علی الوجودات العینیة أيضاً كذلك حیث أنّ الوجود الذّهنی مرآت وظهور لما فی العین وتكون دلالة هذه بالذّات . (آملی ۶۹/۲)

تأدیه المتکلم إیّاه ذا أیسر وأسهل ۳/۵۲

لأعلم انّ المعانی والمفاهیم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فی العقل المجرد فتكون بسیطة فی غایة البساطة علی أبسط ما یمكن أن تكون ، فأوّل محلّ لتلك المعانی هو العقل

البسيط وهو بمنزلة العلم الأعلى في الإنسان الكبير، ثمّ العقل النفساني وهو بمنزلة اللوح والصور الكلية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثمّ يتنزل عنه إلى عالم الخيال الجزئي والصور الجزئية فيها بمنزلة القدر العلمي، ثمّ يتنزل إلى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحس، وإذا تلفظ به بصير قدراً عيناً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا يتمّ تنزله. فانظر كيف صدر عن مكمن بسيط وهو العقل البسيط وتنزل إلى عالم مادي وهو كيف المحسوس، ثمّ يترقى من عالم سفله ويتصاعد في التّعالى درجة بعد درجة، فأول منازلها في التّصاعد هو وجوده الصّوري المثالي في سامعة المخاطب حيث أنّه وجود نوري مثالي من نفسه في عالم حسّه، ثمّ يترقى إلى عالم خياله ويتصعدّ إلى عقله النفساني وينتهي إلى عقله البسيط، فيتمّ السّير صعوداً ونزولاً وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه إليه أيضاً وصحّ: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (آمل ٧٠/٢)

أيسر ٣/٥٢

لتأديته بتأدية النفس الضّروري في الحياة بخلاف ما إذا جعلت الحركات أمارات أو الإشارات ففيها كلفة وانتهما لاتنالان الغائب والمعاني المجردة غالباً. (سبزواري ١٣٦)

من خصوصيّات ذلك الغير ٧/٥٢

كخصوصيّات حركات في موضوعات منفصلة أو متّصلة كالجوارح بالمواضعة وجرى العادة والتكرّر كما في الصّوت، فحينئذ كما قلنا صارت هذه الخصوصيّات كلمات وخصوصيّات الصّوت ملغاة فكون الكلام صوتاً غير شرط، الأثرى انّ ناطقيّة النفس الناطقة ليست بحرف وصوت وهي النطق الحقيقي والكلام القلبي وكلماتها الوجودات المحيطة الثابتة الواحدة بالوحدة الجمعيّة والصّور المرتسمة في ذات الحقّ عند المشائين كلماته وأوامره بوجود ذوات الصّور، وأين هي من الأصوات الغير القارّة؟

(سبزواري ١٤٦)

ولا يزداد على اللفظ إلّا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتيّة لا عرضيّة بالوضع الإلهي لا بوضع مخلوق مثله.

(آمل ٧/٢)

إلا ما هو مؤكد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتية دائمة بالوضع الإلهي قوله والموجودات .

على مدلولات إلهية ١٥/٥٢

هى أسماؤه وصفاته الذاتية . (سبزوارى ١٤٦)

على مدلولات إلهية ١٥/٥٢

المراد بالمدلولات الإلهية هى أسماؤه وصفاته ، والفرق بين الاسم والصفة على ما حققه صدر المتألهين فى الشواهد الربوبية أن الاسم كالمعنى المشتق بناء على حقيقة السيد الشريف من أن الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار ، وأنه إذا اعتبر بشرط لا من حيث كونه فى نفسه يكون عرضاً غير محمول ، وإذا اعتبر لا بشرط ومن حيث كونه فى موضوعه يكون عرضياً محمولاً ، والصفة كالمعنى المشتق عند بعض من كونه الذات مع النسبة إلى المبدء بحيث تكون النسبة دإخلة والمبدء خارجاً ، فالعالم من حيث أنه اسم هو نفس معنى العلم من حيث أنه متحد مع الذات لا يرى بينهما التفاوت فى الوجود وإنما هما المتفاوتان فى المفهوم ومن حيث أنه صفة هو نفس الذات مع النسبة إلى المبدء ، فالاسم كأنه بسيط محض ولكن الصفة مركب من الذات والنسبة ، وعلى كل تقدير يصح حمل العالم على الذات سواء أخذ معنى اسمياً أى كالمشتق على تحقيق المحقق الشريف أو أخذ معنى صفتياً أى كالمشتق على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المشتق على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركباً من الذات والعرض والنسبة بينهما ، فالعالم حينئذ هو ذات ثبت له العلم وبين المشتق على مذهب المحقق الشريف ، فالاسم بسيط كالمشتق عند الشريف والصفة مركب كالمشتق عند الجمهور هذا . وقد حققنا القول فى المشتق وأبدينا مذهب الشريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذات والصفة والنسبة ثلاثة أو من الذات والنسبة مع خروج الصفة فى الأصول بما لا مزيد عليه .

(آملى ٧٢/٢)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

جماله صفاته وسريانه باعتبار ما بيننا سابقاً أن كل ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هو هي ، لكن إذا تنزّل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحياة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم ، وفي الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينية الكمالات لوجودها كعلم النفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النحو الأعلى منها في ذاتها وحياتها الحقيقية ونوريتها وغير ذلك ، والآن نحن بصدد أن هذه الأسماء والصفات لها دلالات ذاتية على أسمائه و صفاته تعالى ' دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالى ' وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قط ، وعميت عين لا تراه ، وليس له ساتر إلا جلاله وجلاله صفاته السلبية التنزيهية مثل أنه ليس بعقل ولا نفس كليتين فضلا عن غيرهما ، ومثل ما هو المشهور بين الملتزمين أنه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مرئي وغير ذلك ، وهذه تجليل وتمجيد لجناحه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلا صفاته .

ولما أوهم هذا البيت المشهور بينهم مع شموخه سترا ولاستر وجودي إنما السترقصون بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمي وسلوبه ليست إلا سلب السلب ورفع النقايس والحدود ، مثل أنك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلا الإمكان الذي هو سلب الضرورتين أو المهيّة التي قالوا : « أن الجوهر مهيّة إذا وجدت . . . » ، والحد الذي لوجود الجوهر الجنسي والنوعي وكل هذه سلوب ونقايس ، لا أنك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه ، ولا أنك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالى ، كيف وهو القائم الدائم بل هو القيوم جلّ جلاله ، لأن وجوده غير قائم بالمهيّة قياما عقليا فكيف بالمتعلق كالنفس الناطقة المجردة أو بالمادة كالصورة الطبيعية أو بالموضوع كالعرض وقس عليه السلوب الأخرى .

أجبت في سالف الزمان عن هذه القافية بقولي :

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السلب قط بحاصر

(سبزواری ۱۴۶)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

المراد بالجمال صفاته الثبوتية من العلم والقدرة والحياة ونحوها ، وسريانها في كل الحقائق باعتبار سريان متبوعها الذى هو الوجود بل هى عين الوجود مصداقاً وانّ التّغاير بينها وبينه مفهومى ، و سلب تلك الصفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض ما يتركب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلاً وجود تنزّل العلم والحياة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم ، وبالجملة سريان الوجود في كلّ شيء عين سريان توابعه مفهوماً إذا التّابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم وأما بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السّلبية مثل أنّه ليس بعقل ولا نفس ولا جوهر ولا عرض ونحوها . (آملى ٧٢/٢)

المراد بها الوجودات ١٧/٥٢

ويمكن أن يراد جزئيات مفاهيم الأسماء الحسنی^١ من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقيّة للفعل المطلق ، ومنها ما هو كالنّوع كالخالقيّة للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئىّ الحقيقىّ كالخالقيّة لزيد وقس عليه . (سبزوارى ١٤٨)

اذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

كلمة «إذ» توقينيّة والكلام تأكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة إذ وضعها لمعان إلهيّة بفطرة إلهيّة ودلالاتها دائمة ذاتيّة بخلاف الدّلالة العرضيّة والطّارئة العرضيّة فإنّ العارض يزول ولانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى . (سبزوارى ١٤٨)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

أى تكون دلالة اللفظ على المعنى عرّضيّة بفتح الرّاء مقابل الذّاتيّة ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرّضىّ بسكون الرّاء في مقابل ما كان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهيّاً يكون فوق كلّ مخلوق وفي طول كلّ موجود . (آملى ٧٣/٢)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليات والكمالات فكلامه كلّ الكلمات وراسمها ومجمعها، وتكلمه الذاتى كونه بحيث ينشاء الكلمات، فجمده وكماله بكونه واجد النحو أعلاها وأتمّ تاماتها . (سبزواري ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذات ٢/٥٣

الكلام الدالّ هو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى، فالدال والمدلول فى دلالة على ذاته واحد «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الذى هو فيضه وسببه ورحمته الواسعة واتحاد الدال والمدلول فى الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه وإنّه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعليّة بنحو أعلى فكلامه كلّ الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شأنه . (آملی ٧٣/٢)

وهى الموجودات التامة ٥/٥٣

وهى الجواهر العقلية التى يقال إنّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكة الإنسية فى جنب وجود الحقّ حتّى يقال إنّها من ذاك الصّقع، ولأجل ذلك لا تكون مستقلة فى الموجودية كالحرف التى غير مستقلة بالمفهومية ولذلك سميت بالحروف . وأمّا كونها عاليات فلأنّها أوّل كلام شقّ أسماء الممكنات .

(آملی ٧٣/٢)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فى خروجها من النقص إلى الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من علمها الذاتيّة والتأييدات الإلهية عن مكمل خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيدة . (هيدجى ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وباطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف - قدّس سرّه - وفى أوّل الغرر الأوّل من الفريدة الثالثة الآتية هى

كالْأَفْلَاكِ وَنَفُوسِهَا وَنَفُوسِ الْأَنْبِيَاءِ بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ فَإِنَّهَا مُسْتَكْفِيَةٌ بِذَوَاتِهَا وَعِلَلُهَا الْفَاعِلِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْمُرَادُ مِنْ بَاطِنِ ذَوَاتِهَا فِي خُرُوجِهَا مِنَ النِّقْصِ إِلَى الْكَمَالِ عَنْ مَكْمَلٍ خَارِجِيٍّ كَمَا كَانَتِ الْعَنْصَرِيَّاتُ وَنَفُوسِهَا الْغَيْرُ الْمُؤَيَّدَةُ مُحْتَاجَةً إِلَيْهِ .

نگار من كه به مكتب زرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد (آملی ۷۴/۲)

من العقول الكاملة ۷/۵۳

كما يقول عن قريب في الغرر الأول من الفريدة الثالثة في أفعاله تعالى، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً ومن الكلمات الغير التامة .

(آملی ۷۴/۲)

من العقول الكاملة في صعود ۷/۵۳

أى التى صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً من الكلمات الغير التامة . (هیدجی ۲۸۲)

كما في مأثورات أئمتنا ۷/۵۳

و في كلمات القدماء أيضاً يطلق الكلمة على النفوس والعقول كما قال ارسطو : «إنّ في النبات كلمة وفي الحيوان كلمة وفي الانسان كلمة جامعة» ونحو ذلك من كلماته . (سبزواری ۱۴۸)

والمراد به نبينا (ص) ۹/۵۳

وكما أوتى جوامع الكلم التدويني كذا لك أوتى لوجوده الذى هو رحمة للعالمين جوامع الكلم التكويني ، كيف لا .

بود نور پاك او بی هیچ ریب

آنكه اوّل شد پدید از جیب غیب

گشت عرش و كرسی و لوح و قلم

بعد از آن آن نور مطلق زد علم

يكك علم ذريت است و آدم است

يكك علم از نوز پاكش عالم است

ويطلق في عرف الفئة الناجية وحزب الحق الحقيقة المحمدية على العقل الكلّي

وعلى الرحمة الواسعة وذلك روحانيته وهذه مقام تماميته . (سبزواری ١٤٨)

وهي وجودات النفوس ١٠/٥٣

أمّا انتشار صحف النفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة محفوفة بتباعد مكانيّ وتماذي زمنيّ وغسق هيولانيّ ولهذا تصوّراتها تعاقبيّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملوك فلشوبها بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطبيعيّة وإنّ عالم المثال مجرداً عن المادّة بخلاف عالم الملوك ، ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزواری ١٤٨)

وهي وجودات النفوس ١٠/٥٣

التي هي تقابل الجواهر العقليّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك إنباتاتها وإن قال الشيخ الاشراف فيها أيضاً بالاندكاك حيث يقول : « النفس وما فوقها إنبات بحتة ووجودات محضة » بمعنى اندكاك جهة ماهياتها في جنب وجودها ووجه كونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وكونها «منشّرة» لمكان تعلّقها بالموادّ وكونها محفوفة بتباعد مكانيّ وزمنيّ من ناحية موادّها (آملی ٧٤/٢)

ووجودات عالمي المثال والملوك ١٠/٥٣

المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبر عنها بالمثل المعلقة التي هي صور عارية عن الموادّ ويسمّى بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم الملوك هو عالمنا السّفليّ الذي يقال عليه عالم الشّهادة ويسمّى بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشوبهما بالأشكال والمقادير والأشباح البرزخيّة والطبيعيّة . (آملی ٧٤/١)

مامنس ١٢/٥٣

مأخوذ من الآية ، وإذا حمل الآية على هذا لا يحتاج أن يحمل النفي على النهي لئلا يلزم الكذب بمسّ الغير المتطهّر للتدوين . (سبزواری ١٤٩)

مامنس ذا ١٢/٥٣

هذا اقتباس من قوله تعالى : « لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » يعني والله يعلم

مامسّ كون الوجودات كلّها كلمات على اختلاف مراتبها إلا المطهّرون أى النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطّبيعة ، وعلى هذا المعنى فكلمة «لا» فى قوله : «لا يمسّه» نافية ولا كذب فيه لكى يحتاج إلى أن يحمل على النّهى خروجاً عن الكذب . (آملی ۷۵/۲)

أومامسّ العقول ۱۴/۵۳

التي هي الكلمات التّامّات ، اقتباس من الوحي الإلهي : «لا يمسّه» إلا المطهّرون «و تأويله على صيغه النّفى أنّه لا يمسّ القرآن و هو مقام الجمع من الكتاب التكويني أعني أمّ الكتاب ، فكيف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهى المجموع منه إلا المطهّرون من ألوان الطّبيعة ولوازمها ، فإنّ لكتاب الله مقام إجمال ومقام تفصيل «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» ولهذا يقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أى ضمّ و جمع . (سبزواری ۱۴۹)

نهج البلاغة ۱۵/۵۳

مفعول مقدّم لقوله «انتهج» والجملة صفة لـ «لسالك» . (هیدجی ۲۸۲)

لسالك نهج البلاغة انتهج ۱۵/۵۳

قوله : « نهج البلاغة » مفعول لقوله : « انتهج » قدّم عليه . والجملة صفة لقوله «لسالك» ، ومعنى البيت انّ من السّالك الذى سلك طريق البلوغ إلى الغاية المطلوبة من الإنسان صدران كلامه سبحانه فعله ، وهو إشارة إلى قول امير المؤمنين عليه السّلام فى نهج البلاغة : «إنّ كلامه سبحانه فعله» على ما ذكره فى الكتاب . (آملی ۷۵/۲)

وفيه تلميح إلى قوله (ع) لا بصوت ۱۷/۵۳

إذ لو احتاج إليه لزم شركة العدم فى إفادة الوجود لأنّ الصّوت متشابك فى العدم لكونه غير قارّ ، ولزم التّعطيل لحقّ القابل الذى تمّ قابليّته واستعداده وهو الجواد العدل الذى لا يمنع الحقّ عن المستحقّ بوجه من الوجوه ، نعم لما كان لكلّ حقيقة رقيقة ولكلّ معنى صورة كانت حكاية ذلك فى عالم الصّورى الصّرف قول «كُنْ» وأمّا حقيقة «كن» فهى الوجود الحقيقى الطّارد للعدم كما مرّ انّ الإيجاد الحقيقى هو الوجود الحقيقى ويكون

إنّما هو امتثال المهية تكويننا فتذكر وتبصر . (سبزواری ١٤٩)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ٢٠/٥٣

اعلم انّه نطق القرآن الكريم بتسبيح الأشياء له تعالى في غير موضع منه، واتضح عند أهل المعرفة بطريق الاعتبار واتفق أهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف في كيفية تسبيحها له تعالى على 'مسالك':

الأول ما ذهب إليه المتكلمون من أن المراد من حمد الأشياء وتسبيحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلى العلة هو الحدوث، أو مكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أو بهما معا عند القائل بكون الحدوث دخيلاً في الافتقار إما شرطاً أو شرطاً على أن لها مؤثراً كدلالة كل أثر على مؤثره، فالوجودات الإمكانية على طريقة المتكلمين تدل على أن لها صانعاً من غير دلالة لها على كمال صانعه، ومعلوم أن إطلاق الحمد الذي هو عبارة عن شرح فضائل المحمود والتسبيح الذي هو عبارة عن التنزيه وشرح تخلية ذات المسبح عما لا يليق بجلاله وجماله على صرف الدلالة على وجود المؤثر، وإن هيأها مؤثراً موجوداً يكون بضرب من التأويل والعناية لا على سبيل الحقيقة، فما سلكوه في معنى حمد الأشياء وتسبيحها بعيد عن معنى الحمد والتسبيح وهم ينادون من مكان بعيد .

الثاني ما أفاده المصنّف - قدس سرّه - في هذا المقام وهو أن الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهية معينة كالوجود المضاف إلى مهية السماء، مثلاً له إضافتان: إضافة إلى مبدئه ومنشأه وإضافة إلى المهية المضاف إليها كهية السماء وهو من حيث كونه مضافاً إلى بارئه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبه، ومن حيث حدّه ومقاسه في الوجود يعرب على قدره وشأنه عن كمال بارئه وجماله وجلاله، فوجود السماء من حيث رفعته وإعراب عن رفعة بارئه ومن حيث دوامه عن دوامه ومن حيث حبه لما فوقه عن حبه وهكذا .

پادشاهان مظهر شاهي حقّ عارفان مرآت آزادی حقّ

ومن حيث كونه مضافاً إلى المهية كان إظهاراً لتلك المهية وكشفاً لجماله وجلاله، فهية السماء مثلاً بوجودها تظهر وتكشف عن جمال بارئها إذ هي من حيث هي ليست إلا

هی ، ووجودها الّذی هو إظهار ما فی الكنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلى هذا المسلك فالحمد والتسبیح باقیان على حقیقتهما ولا یمسخان عن معناهما بوجه بعید حتّی یرکون نداء من مکان بعید .

الثالث ما سلکة أهل الله من أنّ الوجود مطلقاً أى وجود کان أعنی مصداقه وحقیقته كما أنّه بنفسه وجود أى مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحیوة وإرادة أى مصداق لهذه المفاهیم . غاية الأمر فی الوجودات الضعیفة والمختلطة بالعدم والمشبکة بالظلمة لمکان ضعفه لا یرى کونه علماً وقدرة وحیوة وانّ أحكام العدم علیه غالبه ، فکلّ ماله حظّ من الوجود له حظّ من الشّعور إذ الوجود لیس إلّا الشّعور فالتفاوت بینهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلى هذا فکلّ موجود سمیع وبصیر ومشعر .

ما سمیع و بصیریم و خوشیم با شما نا محرمانان خامشیم

ولکن إدراك ذلك یتوقف على إدراك انّ الوجود مطلقاً أى وجود کان مصداق العلم و غیره من الكمالات الثلاثة إلى جناب الوجود وحضرته من حیث أنّه وجود، وهوأی ذاك الإدراك لا یحصل إلّا للأرحدی الّذی اکنته حقیقة الوجود بالعلم الحضوریّ وأکثر الخلق بمعزل عنه ، ولذا قال سبحانه وتعالى : « إِنِّ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ » . (آملی ۷۷/۲)

وتسبیحها لله تعالى ۲۱/۵۳

وذكرها له فإنّ حیثیة وجودها الّتی هی حیثیة الوجوب والإباء عن العدم ذکر الوجوب الذّاتی وحیثیة نوریة وجودها وخیریتة وکونه عین العلم والحیوة والقدرة والإرادة و غیرها فی کلّ بحسبه وهی حیثیة وجودها بعینها ذکرها صفاته بل ذکره لذاته لقوله (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ » .

دلی کز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید

(سبزواری ۱۴۹)

والحمد المتعارف ٣/٥٤

وكذا المدح المتعارف الذي لا فرق بينه وبين الحمد إلا بما يقال في الاصطلاحات أن الحمد على الجميل الاختياري والمدح أعم من أن يكون على الاختياري وغيره كما يقال: «مدحت اللؤلؤ على صفائه والورد على عطره وبهائه» فهو أيضاً شرح لفضائل الممدوح وفواضله. فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهر برهانه وعظم شأنه - وحق حمدك وذكرك لربك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلقك بأخلاقه عين الحمد والذكر له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصير اسمه الأعظم وتسبّح اسم ربك الأكرم . (سبزواری ١٥٠)

لاعلى مجرد دلالتها بحدوثها ٥/٥٤

هيات هيات، أين الثرى من الثريا، أين الحمد والتسبيح باعتبار الوجود وكمالاته التي هي عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثر والآيات التي في تسبيح الأشياء وحمدا عندنا ناطقة بالتوحيد الخاصي وهؤلاء في تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو على كل شيء شهيد . (سبزواری ١٥٠)

كما قال به المتمكّمون ٦/٥٤

فإنهم حملوا تسبيح الأشياء له تعالى على أن وجود كل منها لكونه ممكنا يدل على أن له صانعا يجب لذاته من غير دلالة على شؤناته وكمالاته ، وأما على هذه الطريقة الأنيقة فكل جزء من أجزاء العالم يحكي عن اسم من الأسماء الإلهية ويعرب عن صفة من صفاته الذاتية أين هذا من ذاك ؟ . (هيدجي ٢٨٢)

في الإرادة ٧/٥٤

وهي الأمور الوجدانية مثل اللذة والألم يسهل معرفة جزئياتها ولكن يعسر العلم بماهياتها كالعلم . (هيدجي ٢٨٢)

قد عرفت بتعريفات شتى ٨/٥٤

ف قيل أنّها اعتقاد المنفعة ، وقيل أنّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل أنّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين ، وقيل أنّها القصد المتعقّب للعزم المتعقّب للجزم وتوطيّن

النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل .
(سبزوارى ۱۵۰)

عقيب داع درکنا الملايما ۸/۵۴

اعلم انه لا بد أولاً من تحديد الإرادة مفهوماً أعنى بيان مفهوم الإرادة ثم بيان انها بما لها من المفهوم وعلى نحو الاشتراك المعنوى يطلق على الواجب والممكن أو انها على نحو الاشتراك اللفظى ، وان مفهوم الإرادة فيه تعالى يغير مع مفهومها فينا ، وإن الاشتراك فيهما في لفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها . ثم على تقدير الاشتراك المعنوى واتحاد مفهوم الإرادة في الواجب والممكن يجب بيان مصداقها في الواجب والممكن وانها هل هي متحدة المصداق أيضاً أو ان مصداقها في الواجب شيء وفي الممكن شيء آخر ، فهنا مقامات :
الأول في مفهوم الإرادة ، فنقول الإرادة مأخوذة من «الرود» وهذه المادة على اختلاف هيئاتها تطلق في السعى والتردد في طلب شيء ، ومنه أى من موارد اطلاقها : «الرائد» بمعنى طالب الماء والكلاء . وقيل : «الحمى رائد الموت» أى رسوله الذى يتقدمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله . وفي الحديث : « من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله » أى يسعى ويتفحص ، و«أراد» إذا توجه إليه وسعى نحوه . فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأولى عبارة عن فعلية الاقتضاء وتامة التأثير في الشيء لوجود شيء آخر .

المقام الثانى في أن الإرادة بما لها من المفهوم وهوما عرفت من فعلية الاقتضاء وتامة تأثير الشيء لوجود شيء آخر يطلق على الواجب والممكن لانها في الواجب بمعنى ومفهوم وفي الممكن بمعنى آخر ففهوم المرید في قولك : «الله سبحانه مرید» هو بعينه مفهومه في قولك : «زيد مرید» وإن كان يتفاوت بينهما مصداقاً كما في كل مشقات الإرادة مثل : «أراد» و«يريد» ونحوهما . فكلمة «أراد» في قولك : «أراد زيد» أو «يريد زيد» يستعمل في مفهوم استعمالاً فيه عند إطلاقهما في قولك : «أراد الله سبحانه» أو «يريد سبحانه» .

المقام الثالث في مصداق الإرادة فينا وفيه تعالى . أمّا مصداقها في الممكن فيحتاج إلى تفصيل ، فنقول أول ما يحتاج الممكن في فعله الاختيارى هو العلم المسمى بالداعى كما قيل :

حق چشاند اول کارش لی

طالب هر پیشه و هر مطلبی

وقال آخر :

بلی این حرف نقش هر خیال است که نادانسته را جستن محال است

ثمّ الشّوق المؤکّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصمیم النفس نحو فعله بعد حصول التّحیّر والتردّد برفع التّحیّر والبناء علی إجماده بترجیح جانب وجوده ومقتضیات وجوده علی عدمه وهذا هو المسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتب علی حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهی مترتبة علی الإجماع وهو مترتب علی الشّوق والشّوق مترتب علی الدّاعی ، فالدّاعی الذی هو العلم یورث الشّوق والشّوق یوجب حدوث الإجماع والإجماع یوجب حدوث حركة العضل التی هی الفعل الصّادر عن الفاعل . وهذه مقدّمات أربع یحصل من اجتماعها الفعل وكلّها فی الممكن زائدة علی ذاته عارضة علیه لم تكن فتكون فلم یكن عالماً فعلم بفعله ولم یكن فیهِ الشّوق فاشتاق ولم یكن فیهِ التّصمیم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم یكن فیهِ حركة عضل فحدثت الحركة فی عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدّمات یقال انّه فعل بالإرادة . (آملی ۸۱/۲)

هو إدراك الشیء الملايم ۱۱/۵۴

أی التصدیق الغایة تصدیقا یقینیا بالنسبة إلى غایات المقربین وظنیاً بالنسبة إلى غایات أصحاب الیمین وتخیلیاً بالنسبة إلى غایات أصحاب الشّمال والمحجوبین .

(سبزواری ۱۵۰)

إدراكاً یقینیاً أو ظنیاً ۱۲/۵۴

المراد من الإدراك هیئها هو التصدیق بالغایة المطلوبة من الفعل . قال فی الحاشیة : « والتّصدیق البقینیّ بالنسبة إلى غایات المقربین والظنّیّ بالنسبة إلى غایات أصحاب الیمین والتّخیلیّ بالنسبة إلى غایات أصحاب الشّمال » ، وأوضحه فی حاشیة منه علی شرحه علی دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغایات كما قال الحكماء منقسمة إلى الخیرات البقینیّة والظنّیّة والتّخیلیّة ، الأولى للمقربین ، والثّانیة لأصحاب الیمین ، والثّالثة لأصحاب

الشمال والديويين، لأن مطلوب هؤلاء في حركاتهم إنما هي الأمور المحدودة الدائرة الزائلة، ومطلوبات أصحاب اليمين وإن كانت محدودة أيضا ولهذا كانت خيرات ظنية لاحقيقية إلا أنها دائمة باقية. وأما مطلوب المقربين فإنه عالم العقل الذى هو دار اليقين بل ما فوقه فإن اليقين الحق هو الحق اليقين. (آملى ٨٤/٢)

نظام خير ١٣/٥٤

لما اعتبرت الخيرية والمحبوية في متعلق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخيرية في متعلق العلم. (سبزوارى ١٥٠)

فالداعى والغرض من الإيجاد ذاته ١٤/٥٤

إذلا أجمل وأكمل من ذاته حتى يكون متعلق التفانه في فعله إذلا التفات للعالمى إلى السافل بالذات ولا يجوز عليه الاستكمال، والإفاضة والإجادة ذاتية له ولا تنوهم الإيجاب كما في الطبائع إذلا قدرة وشعور واختيار فيها وهو تعالى قادر مختار بل عين القدرة والاختيار، إذ القادر من يصدر عنه الفعل عن علم ومشية من غير اعتبار الانفكاك في الفعل، فإن الانفكاك مقتضى حدوث العالم وهو مسألة أخرى وليس مقتضى القدرة كما مر، و أما الاختيار في الفاعل فهو كون فعله مسبقا بالمبادئ الأربعة من العلم والمشية والأرادة والقدرة، وجواز تخلف الغاية والتأخر الزمانى فيها ونحوهما لا يجعل الغاية غاية وعدمها لا يصادم كون الغاية غاية فإن ذلك الجواز في الغايات التى تحت الكون لا فيما فوق الكون. وما ورد من جعل الغاية معروفة ذاته لا ينافي ذلك لأن معرفيته عين ذاته كعالميته ولو كانت غير ذاته ولو كزائد متصل لم يكن ذاته معروفة.

إن قلت : معرفيته للغير وجوده الرابطة له وهو غير وجوده النفسى.

قلت : بلوغ الغاية، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوى الله تعالى فكيف يبقى الغير ببقاء ذاته، فالمعروفة للغير من باب تسمية الشيء باسم ما كان وإلا فطمس صرف ومحقق محض فيمحق الله الباطل ويحق الحق. (سبزوارى ١٥٠)

فالداعى والغرض ١٤/٥٤

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على «الدّاعي» تفسيرياً، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو «الدّاعي» لكن بوجوده الخارجيّ ومن «الدّاعي» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكيّ على ما قرّر من الفرق بين العلة الغائيّة وبين الغاية، إذ العلة الغائيّة هي الغاية لكن بوجودها التّصوّريّ المتقدّم على ذى الغاية، والعباية هي العلة الغائيّة لكن بوجودها الخارجيّ المتأخّر عن ذى الغاية . (آمل ٢/٨٤)

فهو مبنهج بذاته بيهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشقّ والمحبة والنّفرة والكراهة والرّضا والغضب والإرادة والكراهة ونظائر هذه الأوصاف مترتبة على العلم بالشّيء وإدراكه حيث أنّه لو ادرك شيئاً إمّا يكون ملائماً مع المدرك أو منافراً معه أو لا يكون ملائماً ولا منافراً، فمن إدراك الملائم يحصل الميل والرّغبة إليه والشّوق والحبّ والعشق، ومن إدراك المنافر تحصل النّفرة والهتّاب منه والتّباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك ما لا يكون ملائماً ولا منافراً لا يحصل صفة في النّفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله، كان كلّ واحدة من هذه الصّفات في الشّدّة والضعف حال الإدراك في شدّته وضعفه، وإذا كان المدرك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرك أيضاً أجّل مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكلّ ما يترتب عليه من الصّفات أتمّ وأكمل، لكن في الحقّ جلّ جلاله المدرك بالفتح الذي هو نفسه أجّل مدرك، والمدرك بالكسر الذي هو نفسه أيضاً أبهى مدرك، وإدراكه نفسه الذي هو حضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك، فلا جرم كان مبنهجاً بذاته أتمّ ابتهاج .

وهذه مقدّمة، وبتلوها أخرى، وهي انّ الحبّ أو العشق أو الابتهاج بشيء يستتبع الحبّ بأثره بما هو أثره كما قيل .

أمّر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هو أثر في الحقيقة حبّ لتّدى الأثر، وأنّ إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأفعاله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّمها شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج بذاته وحبّه له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوّة له لالأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشيخ في رسالة له في إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لأنّها هي بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته . مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء » انتهى ، فرضائه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهذا الرضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالى بل هو من حيث هو ذات وابتهاج وإرادة لذته ولآثاره . (آملی ۸۵/۲)

هذه الأنبياء ۲۳/۵۴

أى أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعاً أوفرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفى في قوّة الابتهاج وشدّته وفي كمال الالتذاذ وتماهيّته ، إذ لو كان المدرك قوياً لقويا وكلاً وإن لم يكن لإدراك في غاية التّمام و المدرك في غاية البهاء والجمال وكذا في العكس ، فإذا كانت فرادى هكذا فكيف في الجمع . (سبزواری ۱۵۱)

فهو مبتهّج بما أى بأثر ۲۳/۵۴

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا ظهور مؤثره ، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره كما قال الشاعر :

أمرّ على جدار ديار سلمى أقبل ذا الجدار و ذا الجدارا
وماحبّ الدّيار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الدّيارا

وقال آخر :

أقبل أرضاً صار فيها جمالها فكيف بدار دار فيها جمالها
ولهذا قال الشيخ المهني في قوله تعالى : « يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ » لا يُحِبُّ إلّا لنفسه .

(سبزواری ۱۵۱)

أوما شئت فسمّه ۳/۵۵

کالمحبّة والمشيّة ونحوهما وإن لم نطلق بعضها عليه تسمية بحسب التوقيف الشرعی لکن يجوز إسنادا كما هو مشروح فی علم الکلام . وأمّا لفظ «العشق» فهو کلفظ «المحبّة» فی المعنی .

نیست فرقی در میان حبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق
وفی کتب الحكماء والعرفاء متداول ، وفی القدسی : «من عشقني» الحديث، إلا أنّ
النبيّ (ص) بما هو نبيّ آت بالآداب لم یداوله حراسة للنظام . (سبزوارى ۱۵۲)
فینا شاعرا ۲۰/۵۵

وكان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السياق . (سبزوارى ۱۵۲)
أى لأجل ذاته ۲۰/۵۵

إشارة إلى أنّ «لذاته» متعلّق بقوله «مصدرا» أى كان مصدرا للفعل لذاته .
(هیدجى ۲۸۲)

معطية الفاعل فاعليّته ۴/۵۶

قد سبق تحقيقه فى المقصد الأوّل عند بحثه عن الغاية . (هیدجى ۲۸۲)

ريّان قام بنفسه الرّىّ ۶/۵۶

أى هو ذوجّهين عطشان بجهة و إن كان ريّانا بجهة أخرى، إذ لو لم يتصوّر الماء و
انه يرويه لم يطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال، وإذا حصل فى ذهنه وتقرّر أنّ الأشياء
إنما تحصل بأنفسها فى الذّهن فالريّان طلب الريّان ، وقس عليه الفقدان والوجدان فى
كلّ مكان لعلّك تستشعر رائحة ممّا وصل إليه أرباب الذّوق والوجدان، والمثال مقرب
من وجه ومبعد من وجوه ، وبنیان مباحث الغاية أعظم من أن يسعه منطقة البيان كما هو .
(سبزوارى ۱۵۲)

فالريّان يطلب الريّان ۷/۵۶

قال المولوى :

گرنبودى ميل و اميد ثمر کى نشاندی باغبان بيخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد گر بصورت از شجر بودش ولاد
(آملی ۵۸/۲)

إمّا أن يكون مسبوقاً بالمادة ۱۱/۵۶

المسبوقية بالمادة في المخترع و ان كانت غير المسبوقية بها في الكائن لأن هذه زمانية وتلك طبيعية إلا انّه يجمعها القدر المشترك في السبق ، فليحقق تقسيم بالترديد بين التني والإثبات . (سبزواری ۱۵۲)

ومعلوم انّه إذا سبق الهيولى ۱۴/۵۶

وذلك لأنّ الزمان متأخّر عن الجسم الذي متأخّر عن الهيولى ، لأنّ الزمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخراً عن حركة الفلك ، وحركة الفلك متأخّر عن الفلك ، والفلك متأخّر عن الهيولى لأنّه مركّب منها ومن الصّورة ، والكلّ متأخّر عن الجزء . فلو كان شيء متقدّماً على الهيولى لكان متقدّماً على الزمان لا محالة (آملی ۸۶/۲)

فهو مبتدع ۱۵/۶۵

بمعناه الأخصّ ، ويطلق كثيراً في مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع . (هیدجی ۲۸۲)

والنفوس المجردة ۱۵/۵۶

من حيث تجرّدها العقليّ وأما من حيث وجودها الطّبيعيّ فهي كائنة إذ مسبوقة بالمادة ولو بمعنى المتعلق .

إن قلت : عالم المثال في أيّ قسم منها داخل .

قلت : هذ التقسيم من المشائين وهم ليسوا قائلين به ، وأمّا عند القائلين به من الإشرقيين ولحنّاقين من أهل لإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملة البيضاء فهو المنشاء ، وفاعلية الحقّ تعالى بالنسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله في المبتدع . (سبزواری ۱۵۲)

ومع لحقوق للهيولى ۱۵/۵۶

أي مع حقوقه للزمان أيضاً ، فالكائن ما كان مسبوق الوجود بالمادة والمدة كالعناصر الأربعة وما يتولد منها المعبر عنه بالعنصريّات . (آملی ۸۶/۲)

فلأنّ المخترع غير مسبوق ۱۷/۵۶

فالمخترع هو الذي يكون مسبوقاً بالمادة ولا يكون مسبوقاً بالزّمان كالجسم الذي مقدار حركته عبارة عن الزّمان وهو جسم فلك المحيط ، وإنّما مثل للمخترع بالفلك والفلكيّات مطلقاً ولم يخصّص بالجسم المحيط لأنّ الأفلاك والفلكيّات عندهم كذلك كلّها، وذلك إمّا في جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هو الزّمان فلا يصحّ تأخّره عن الزّمان ، وإمّا في ساير الأفلاك والفلكيّات فللزّوم الخلاء لولاه ، وذلك لأنّه لو جاز تأخّر جسم الفلك الثّاني أعني فلك الثّوابت الملتصق محدّ به بمقعّر الفلك الأعظم عن الزّمان أي عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثّاني ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أي خلوّ مكان الفلك الثّاني عن جسم يشغله وهو محال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبنيّة على أصول هيئة بطليموس لا يثبت مراموه ، فهذه أمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آمل ٨٦/٢)

أي غير متحرك كالعقول النّوريّة ٤/٥٧

ووجه عدم كون العقول متحركة لأنّ التّحرك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرفوا الحركة من أنّها كمال أول في مقابل الكمال الثّاني الذي هو الوصول إلى ما إليه الحركة ، وقابليّة الشّيء عبارة عن قوّة قبوله ، والعقول بريئة عن القوّة بل هي متمحضّة في الفعلية ، وكلّ عقل واجد لكماله التّلائق به دفعة واحدة دهرية وليس ممّا يحصل الكمال له بالتدرّج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنيّة حصوله أبداً .

(آمل ٨٧/٢)

أي محرك من وجهه ومتحرك من وجهه ٦/٥٧

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكه أم لا ، فالطّبيعة تحرك محلّها حركة أينية وتتحرك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينية لأنّه حاملها ، والنّفس تحرك البدن حركة أينية ولا تتحرك في الأين لتجردها وإنّما تتحرك في الكيفيّات النّفسانيّة وفي جوهر ذاته النّوريّة . (سبزوارى ١٥٣)

من شیء لا من شیء ۱۰/۵۷

ای من قبیل شیء لا من شیء کما کانت علی الأول من قبیل شیء . (هیدجی ۲۸۲)

هو عالم العقول ۱۶/۵۷

سمی به لقاهریة العقول عل ما دونها ، أولکونها تجبر نقایص ما دونها من جبر کسر عظمه کما فی الدعا : « یاجابر العظم الکسیر » ومنه اسمه تعالی « الجبار » وصیفته « الفعلوت » فیها مبالغه . (سبزواری ۱۵۳)

هو عالم الغیب جملة ۱۶/۵۷

وعليه یحمل قوله تعالی : « وَكَذَٰلِكَ نُرِیْ اِبْرٰهٖمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ » . (سبزواری ۱۵۳)

ویقال له : « الملکوت الأسفل » ۱۷/۵۷

ویقال للنفوس المجردة السماویة : « الملکوت الأعلى » (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافات صفّا ۱۷/۵۷

هم الملائكة المقربون والعقول الطویلة ، « والسّابقات سبقا » هم العقول العرضیة والسّابقون علی النفوس الكلّیة والجزئیة والقوى والطّباع ، و « المدبّرات أمرا » هم النفوس الكلّیة السماویة المدبّرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوته . (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافات ۱۷/۵۷

إنما یقال لها « الصّافات » لكونها متوجّهات بشر اشر وجودها إلى الرّبّ تعالی ، وصافات بین یدیه غیر ملتفتات إلى غیره حتی ذواتهم المفارقات لفنائها فی الحقّ یقال لها « المهیمون » أيضا لما ذکر من أنّهم لا یعرفون سوى الحقّ . (هیدجی ۲۸۲)

الاسفهد ۱۹/۵۷

معرب « سپهد » است ، چه « بد » در لسان فرس به معنی صاحب است یعنی سپهدار . « مینو » عالم روحانی و « گیتی » عالم جسمانی را گویند . و « کی آباد » و « کیاباد » چون خرابات عالم جبروت ؛ و « روان کرد » عالم ملکوت - به کاف فارسی - شهر و مدینه

را گویند . «هورقلیا» عالم مثال . «شیدان شید» نورالانوار - بتقدیم مضاف الیه بر مضاف - مانند : دبیران دبیر و شاهان شاه ، «خرد» عقل . «خردناب» عقل صرف ، هوش تنها ، عقل محض ، «روان بخش» ، روح ، روح القدس و عقل فعال در نزد حکما . «روازان روان» و «روان بد» نفس کل . «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک . «درای گونه» ، «خداوند گونه» و «گونه پرور» ربّ النوع . «سروش» نام جبرئیل . «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کھین» عالم صغیر که انسان باشد . «فرازین» عالم بالا ، «فروردین» عالم پائین . «بایسته» واجب ، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود . «راست بود» موجود حقیقی ، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی . «هوشیده» معقول . «نگارش» تصوّر . «انگار» و «نگار» صورت . «هوشیدگان» معقولات . «چم» . معنی «گویش ده گانه» مقولات عشر بکی «گوهر» و نه «نی گوهر» یعنی عرض ، گوهر پنج بهره است : خرد ، روان ، مایه ، پیکر ، تن . «کلموس» بسیط ، «پیوسته» مرکب . «فرنود» دلیل و برهان . «سربخش» نصیب و قسمت . «سرنوشت» آنچه که درازل مقدّر شده . «پذیرای همک» قابل اشاره ، یک چیز پذیرا و کارگر نمی شود یعنی قابل و فاعل . «فروهنده» ملک . «آزاد گوهر» جوهر مجرد . «هورمزد» ، «اورمزد» «ابزد» نامهای خدا . «یزدان» مخفف «ایزدان» . «فرخشور» برون سمنفور و «وخشور» پیغمبر . «وخشورپند» شریعت . «فرجود» معجزه و کرامت . «ورشان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امت پیغمبر . «یگانه بین» و «یکتا شناس» موحد . «ویژه درون» ، «درشن دل» صوفی . «ره رو» «ره سپار» سالک . «فرتاش» برون پرخاش وجود . «نابستی» عدم . «فروهر» برون فروتر جوهر مقابل عرض . «کیهان» و «جهان» دنیا . «جهان برین» عالم بالا . «روانی» روحانی . «نابای» محال . «اویش» هویت و تشخیص . «فرز بود» چون کرم سود حکمت ، «فرزانه» حکیم . «فرا تین» سخن و گفتار آسمانی . «یاسه» و «یاسو» و «آئین» «هرسه به معنی قانون . «شید» نور «تا» ظلمت .

(هیدجی ۲۸۳)

والأرضیة ۱۹/۵۷

وهی النفوس النباتیة والحيوانیة والإنسانیة . (هیدجی ۲۸۴)

لنور الأنوار ۲۰/۵۷

فی ذکر هذا الاسم الشریف توشیح وتاویج بأنهم كما یسمّون الفعل بالنور القاهر والنور الاسفهد كذلك یسمّون الفاعل بنور الأنوار - بهر برهانه - وإن كان الکلام فی الفعل . (سبزواری ۱۵۳)

فی لسان الإشراقیین الاسلام ۲۱/۵۷

حقّ العبارة أن یقال « إشراقی الإسلام » لعلّه من هفوات الناسخین . (هیدجی ۲۸۴)
بالبرازخ العلویة والسفلیة ۲۲/۵۷
وأما عندنا وعند أهل الشرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصّور المجردة عن المادّة دون المقدار . (سبزواری ۱۵۳)

والملك المقرّب ۱/۵۸

إنما قیّده بالمقرّب لأنّ الملك قد یطلق علی المدبّرات العلویة والسفلیة من النفوس والطّابع . (هیدجی ۲۸۴)

یل الكلّ دالات ۲/۵۸

أی انتها أسماء الأسماء فإنّها دالات علی أفعاله تعالیٰ ، وأفعاله بماهی أفعاله أسماؤه الفعلیة ، وکلماته الدالة علی أسمائه وصفاته الذاتیة .

عبارتنا شتّىٰ وحسنک واحد وکلّ إلى ذلک الجمال یشیر
(سبزواری ۱۵۳)

إذ العناية قد علمت معناها ۶/۵۸

أی عند قوله :

ما من بداية إلى نهاية فی الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألّهین فی الأسفار : « واجب الوجود - جلّ شأنه - یعلم من ذاته کلّ

شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه ، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الأشياء وإرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه في الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل ، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة ، وسوقه الشيء إلى كماله الثاني الذي لا يحتاج إليه في أصل وجوده وبقائه هداية ، وإفادة الخير بلا عوض ولا غرض هي الجود » انتهى . (آمل ٨٧/٢)

قاهر أعلى ٨/٥٨

أول ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أي عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية ، وما في العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الأول على الثاني والثالث إلى أن ينتهي إلى آخر العقول الطولية المتصلة إلى العقول العرضية ، ثم عالم الملكوت أي عالم النفوس ، ثم عالم المثل المعلقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعني به عالم الصّور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذرّ في القوس النزولي وعالم البرزخ في القوس الصعودي بلسان الشرع ، ثم عالم الملك والشهادة وهو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصّور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصّورة على الهيولي ، فأخر ما ينتهي إليه تنزّل الوجود هو الهيولي^١ ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ النّعال من الوجود وبها ينختم القوس النزولي كما أن منها يفتح القوس الصعودي فيتصاعد إلى الصّورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهي إلى العقل الأول « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » ويكون التنزّل من الأشرف إلى الأخسّ حتى ينتهي إلى الهيولي^١ ، والتصاعد من الأخسّ إلى الأشرف حتى ينتهي إلى العقل الأول . (آمل ٨٨/٢)

المثل المعلقة ١٢/٥٨

وهي الأبدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة وهي ليست مثل افلاطن فإن مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة و جواهر روحانية قائمة بذواتها في العالم المثالي أي الرّوحاني وهو الذي أشار إليه الأقدمون أن في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك

المُدن جابلقا وجابرصا . (هیدجی ۲۸۴)

واختتم القوس ۱۴/۵۸

إنّما شبّهت السلسلتان النزوليّة والصعوديّة بقوسين تامين كلّ منهما نصف الدّائرة لأنّ الدّائرة أفضل الأشكال حيث أنّ لانهاية لها إذ نهاية الخطّ بالنقطة ولانقطة في خطّها فتحكى عدم نهاية الوجود، وحيث أنّ نسبة مركزها إليها وإلى أنصاف أقطارها من جميع الجهات على السّواء، ولأنّ في القوسين إشارة إلى مغايرة كلّ من مراتب الوجود في الصّعود لكلّ من مراتب الوجود في النّزول مثل أنّ العقول الكلّية الصّاعدة غير العقول الكلّية البادية التي وسائط نزول الفيض والمثل المعلقة في النّزول عالم الذّور وفي الصّعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحركات وذاك موطن العهد والميثاق قبل الأعمال وقبل دار الحركات وقس عليه، و من هنا كانت حملة العرش أربعة « وتحمّل عرش ربّك يوم القيامة ثمانية » . (سبزواری ۱۵۴)

غور في إثبات ۱۸/۵۸

حاصله أنّ الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة أعني الجسم والهيولى والصّورة والنفس والعقل، وأوّل ما يصدر عن الباري لا يمكن أن يكون عرضا ولا أن يكون أحد الجواهر سوى العقل . (هیدجی ۲۸۴)

أوّل ما صدر هو العقل ۱۸/۵۸

وهو أوّل الصّوادر وثاني المصادر يسمّى عقل الكلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة، وفي لغة الفهلويّة « بهمن »، وعند الصّوفيّة هو الحقيقة المحمّديّة والروح المحمّدي ونوره المشار إليه بقوله: « أوّل ما خلق الله نوري » وإياه عني بقوله: « أوّل ما خلق الله العقل » وهو آدم الأكبر لأنّ الحقيقة الإنسانيّة عندهم مظاهر في جميع العوالم فمظهره الأوّل في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّى بالعقل الأوّل فهو آدم أوّل وحوّاه النفس الكلّية التي خلقت من ضلعه الأيسر الذي يلي الخلق، وفي عالم الملكوت هو النفس الكلّية التي يتولد منها النفوس الجزئية الملكوتية وحوّاه الطّبيعية الكلّية

التي في الأجسام ، وفي عالم الملك هو آدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّهُ منه وهو عرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات في قوله تعالى : « وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي سِتْرِ إِمَامٍ مُّبِينٍ » ، وهو ام الكتاب في قوله تعالى : « وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » وهو المراد بقوله صلى الله عليه وآله : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ جَوْهَرَةً فَنَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنِ الْهِيَةِ فَذَابَتْ أَجْزَائُهَا » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فمن جهة هو القلم ومن جهة هو اللوح المحفوظ عن التغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خاليا عن الاستعداد والقوّة . (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لا يوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قرّرنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلّم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّا سدّ هذا الباب ، وكما أنّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكلية مفاتيح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لولاها لانسدّ باب الإفاضة إذ لا مناسبة للظلمات والديجور إلى نور النور وأين التراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكلية روابط الحوادث والمتجدّدات الدّائرات بالثّابت القديم وعالم الأمر الرّابط للمخلوق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبّا لمن يدّعى العلم والمعرفة وينكر العقل ، وتعبا لمن يرى العقول الكلية الصّاعدة وينكرها في البدايات وبينها المساوقة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقي من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغنى عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين ويفنى في عالم المعنى بل معنى المعاني فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها بقرنها رقت أى همام وان معاني برقرار وبردوام

وأما قول المحقّق الطّوسىّ والحكيم القدّوسىّ - قدّس سرّه - « وأدلة وجوده مدخولة » فمقصوده المناقشة في أدلّة القوم الباحثين لافى المطلب على أنّه بما هو متكلّم يتكلّم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لا يشمّ رايحة الإنكار فى شيء ، وعندى لإنكار بعض المتكلّمين إيّاها ردّو توحّيات :

منها انه لا مجرد حقیقیّ سوى الله إذ العقول لها مہیات فلیست مجردة عن المہیة بل عن المادّة العقلیة وهی المہیة إذ أخذت بشرط لا .

ومنها انّ العقل من صقع الربوبیة ، وجنبة السّوائیة فیہ مستهلكة إذ مناط السّوائیة هی المادّة والحركة ولوازمها ، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیہ ، فالعقل الذی یكون من العالم لا من صقع الله غیر موجود ، وهذا معنی ما قاله صدر المتألّهین قدّس سرّه - فی رسالته المسمّاة بـ «الحكمة العرشیة» .

ومنها ما هو توجیهه عن ردّ وتعییر وهو انّ العقل الكلّی فی السّلسلة الصّعودیة هو ذات الله كما یقول الغلاة وهو مردود بل العقل الكلّی فاتحة كتاب الله وخاتمته « وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (سبزواری ۱۵۴)

فذلك الواحد الصّادر ۲۰/۵۸

وحاصله انّ الممكن منحصر فی الجوهر والعرض ، والجوهر منقسم الى الجسم والهیولی والصّورة والنفس والعقل ، وشيء منها لا یصلح أن یكون هو الصّادر الأوّل إلّا العقل . أمّا العرض فلا حتیاجه فی ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع فیجب أن یكون متأخرا لوجود عن موضوعه وهو ینافی تقدّمه علیه لو كان هو الصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلنأخّره عن عن أجزائه الّتی هی الهیولی والصّورة فكیف یصحّ أن یكون هو الصّادر الأوّل المتقدّم علی ما سواه من الممكنات مع انّ المركّب متأخرا لوجود عن أجزائه . أمّا الهیولی فلافتقارها الى الصّورة لكون الصّورة شریكة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل محض وليس فیها شائبة من الفاعلیة ، والصّادر الأوّل یجب أن یكون واسطة فی وجود ما سواه من الممكنات . وأمّا الصّورة فلا حتیاجها فی تشخّصها الى الهیولی . وأمّا النفس فلا حتیاجها فی الفعل الى البدن . فالممكن الموجود الذی لا یحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتا ولا فعلا و إنّما ینحصر احتیاجه الى الواجب فقط هو العقل وإذا كان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یكون هو العقل لكن قاعدة : « الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد » أثبت وجود الصّادر

الأول فيجب أن يكون هو العقل وهو المطلوب .

ومما ذكرناه يظهر أن العقل يكون من المستكني بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير الواجب أصلاً لا في الوجود ولا في البقاء ولا في الفعل . (آملی ٨٩/٢)

وتقدّم ٨/٥٩

أي تقدّم بالوجوب عليها لأنها علتها الفاعلية حينئذ، إذ لو كانتا معا أي معلولي علة واحدة هي الواجب الوجود بالذات لزم صدور الكثير من الواحد، وبالجمله لزم الهيولى المجردة وهو محال، وأيضاً يلزم أن يكون القوة الانفعالية قوة فعلية ولا شأن لها إلا التأثير والانفعال، وأيضاً يلزم أن يكون العلة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك في الأكثر من الصور الأخرى .

وهيئتها وجه آخر فيما عدا الهيولى وهو أن تأثير الجسماني بمدخلية الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم . (سبزواری ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصادر الأول يجب أن يكون علة لجميع ماعداه وإلا لزم صدور الكثير من المصدر الحقيقي . (سبزواری ١٥٥)

لعدم ربط المركّب ١٣/٥٩

إشارة إلى أن السّخية المعتبرة بين العلة والمعلول دليل أيضاً على المطلب .
(سبزواری ١٥٦)

وكقول أمير المؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوي ١٦/٥٩

رأيت في حاشية الميرزا احمد الشيرازي - رحمه الله - على المشاعر ما هذا لفظه :

روى عن أمير المؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمد باقر الدّاماد في بعض تصانيفه أنّه عليه السّلام سئل عن العالم العلوي فقال (ع) : « صور عارية عن الموادّ، خالية عن القوة والاستعداد، تجلّي لها ربّها فأشرقت وطالعها فتألّأت، وألّقي في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد .
(آملی ۸۹/۲)

فی حدیث الأعرابی وحديث كميل ۱۸/۵۹

الحديثان مذکوران فی شرحنا لدعاء الصباح شرحنا هما هناك .

(سبزواری ۱۵۶)

وفی حدیث الأعرابی وحديث كميل ۱۸/۵۹

فی حدیث الأعرابی قال (ع) فی جواب قول السائل : ما العقل ؟ : « جوهر درآك محیط بالأشیاء عن جميع جهاتها ، عارف بالشئ قبل كونه ، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف فی شرح دعاء الصباح : « إحاطة العقل الكلّيّ بجميع العقول وجميع النفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعلیّات الأشياء من حیث هی فعلیّات كما انّ الهیولی ' الأولى ' جامعة لكلّ القوى الأنفعالیّة والاستعدادات والظلمات بحيث انّ كلّ قوّة فی كلّ مادة من شعبها هذا من الضعف والسّخافة وفی العقل من الشدّة والتّمامیّة . وفی حدیث كميل بعد بیان النفوس الأربعة النّامیّة النّباتیّة والحسیّة الحيوانیّة والناطقّة القدسیّة والكلیّة الإلهیّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكلّ » .

وقال المصنّف فی شرحه فی قوله : (ع) : « العقل وسط الكلّ » تمثیل لكون العقل مركزاً وهی دوائر لكن اعلم ان الأمر فی المركز والدائرة المعنویّین علی عكس حال المركز والدائرة الحسیّین لأنّ المركز المعنویّ محیط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسیرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنویّ كخطّ دائر على نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مركز الوجوب الذاتیّ . (آملی ۹۰/۲)

وأما عند الإشرافیّ فستعلم ۲۲/۵۹

فی غرر المعقود فی کیفیّة حصول التّكشّر علی طريقة الاشرافیّین . (آملی ۹۰/۲)

لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

لا يحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلا يرد ما قيل إن العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الأول تعالى وإن كان واحداً صرفاً فكيف صار مبدءاً للكثرة ، فإنّ الصّادر شيء واحد لكن معه أمور لازمة لا يجعل جاعل ، فالصّادر عندهم عن المبدء هو الوجود و الماهية والإمكان وغيرها من الأمور التي لا يحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر في مرتبة الصّادر الأول غير متأخرة عنه ، فالصّادر الأول باعتبار وحدة وجوده الذي هو ممّا يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق وباعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سبباً لأمر كثيرة كما صرح به الشيخ في الشفاء . اعلم أنّ الأمور المذكورة على تقدير كونها عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شروط حيثيات تختلف أحوال العلّة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالانفصال فلا يرد ما اعترضه الإمام الرّازي بأنّ الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية . قال المحقق الطوسي بعد دفع اعتراضات الفاضل الشارح عن الشيخ إنّّه لم يجزم في صدور الكثرة عن الواحد بهذا التفصيل ، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه بل إنّما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولوية ، وقال المحاكم إنّ غرضهم ليس أنّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلا من هذه الجهة إذ لا برهان دالّ على ذلك بل المراد أنّ هذا الوجه يمكن أن يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أخرى لانعلمها . (هيدجى ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية ١/٦٠

اعتبار الكثرة في العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين : الأول اعتبار أنّ وجوداً ومهية ، والثاني اعتبار أنّ له تعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدئه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ست جهات ، وتفصيله على ما قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات هو أنّ في العقل الأول تعرض الكثرة باعتبارات فإنّ له مهية و وجوداً وإمكانه الذات ووجوباً بالغير وتعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدئه ، فهذه أمور متكثرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثرة تحققت هناك، فباعتبار أنه صدر عن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار أن له هوية مغايرة لهوية الأول عرض أن يكون له مهية، وباعتبار نسبة مهيته إلى وجوده الزائد عليها في العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار أنه مجرد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه . قال - قدس سره - فهذه أمور ستة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والإمكان ، واثنان هما الوجود والتعقل لذاته في أنهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في أنهما الحالة المستفادة من مبدئه ، وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل الأول يعني بالاعتبار الثاني ، الاثنان منها يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونهما بالقوة، اثنان منها يشتركان في أنهما حالة مستفادة من مبدئه يعبر عن هذه الأشياء بالتثليث الموجود في العقل الأول . (آملی ۹۱/۲)

وبوجه آخر ۲/۶۰

هذان على تشبيه الجهة وقد تثلت الجهة في كل من الوجهين بأن يقال فيه وجوب وجود ومهية، وأيضاً تعقل لمبدئه وتعقل لذاته النورية أي وجوده وتعقل لذاته الظلمانية أي مهيته، وأيضاً فيه نور وظل وظلمة . وتثليث الجهة لتثليث الصوادرنه وهي العقل الثاني والفلک الأقصى^۱ ونفسه ، وإذا ثنيت الجهة عدّ الفلک ونفسه واحداً أي الملك الحيّ، كيف وتشخص البدن بالنفس . (سبزواری ۱۵۶)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ۳/۶۰

يشعر بأن مبدء المعلولين أعني العقل الثاني والفلک الأول هو الوجوب والإمكان أو عقل نفسه وعقل غيره يعني كل من الوجوب وحده والتعقل للمبدء وحده كاف في كونه مصدراً للعقل الثاني، وكذا كل من الإمكان والتعقل للذات وحدهما كاف في كونه مصدراً للفلک، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أن العقل الأول بماله من حاله عند مبدئه

أعني تعقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر، وبما له من حاله عند ذاته أعني تعقله ذاته وإمكان وجوده يصير مبدءً للفلك الأول لوجوب كون الأ والصّوري مبدءاً للكائن المناسب للمادة إلى آخر ما في الإشارات وشرحها. وهذا أي ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشأ تخطيط الإمام الرّازي للشيخ على ما نقله المحقّق - رحمه الله - فظهر أنّ الوجوب فقط والإمكان فقط لا يكفيان في صدور العقل والجسم وكذا التعقلان فافهم. (هيدجي ٢٨٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثانٍ جائئ ٣/٦٠

اعلم أنّ الجهات الستّة المتقدّمة في الحاشية السابقة للعقل الأوّل يمكن أن يعتبر من حيث هي ستّة وذلك واضح بالنسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات، ويمكن أن يعتبر من حيث هي ثلاث وذلك بالاعتبار المتقدّم في ذيل الحاشية المتقدّمة آنفاً، ويمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار أنّ ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهي مهيتة وإمكانه وتعقله لنفسه، وثلاثة منها جهات له باعتباره إلى مبدئه وهي وجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه، فوجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه أشرف من مهيتته وإمكانه وتعقله لنفسه، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثّاني ومن جهة الأخسّ مبدء لموجود أخسّ وهو الجسم الفلكيّ الأقصى^١.

فان قلت : إذا تمتّ القساعة أعني قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » و يكون الصّادر الأوّل واحداً لا محالة فلا يعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبدئه لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأوّل كذلك .

قلت : الصّادر الأوّل من هذه الجهات الستّة ليس إلاّ شيء واحداً وهو الوجود عند القائل بأصالته والمهية عند القائل باصالتها، ولكن كونه الصّادر الأوّل ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكورة من غير أن تكون تلك الجهات متعلّقة للجعل استقلالاً، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجمعول بالذّات من هذه الجهات التي يتضمّنّها العقل تضمّناً كالوجود والمهية مثلاً أو التزاماً كالوجوب والإمكان هو الوجود،

ولكن لما كان المَجْعول وجوداً ظلياً محدوداً ينتزع من حدّه الذى جهة نفاذه معنى يعبر عنه بالمهيّة ثمّ يلاحظ وجوده إلى مهيّته فيعتبر بينهما نسبة إن قيست إلى مهيّته يعبر عنه بـ «الإمكان» وإن قيست إلى مبدئه يعبر عنه بـ «لوجوب»، وأمّا تعقّله لنفسه ليس إلّا نفس نفسه لا أمراً زائداً عليه لكى يزاد به المَجْعول بالذات وتعقّله لمبدئه أمر عارض عليه فالمَجْعول بالذات ليس إلّا شيء واحد وهو الوجود.

فان قلت: كيف يستند الغير المعلول الأوّل من سائر المعلولات إلى المعلول الأوّل وهو مناف مع التوحيد الخلقى، وانه لا مؤثر في الوجود إلّا الله. فقول المصنّف - قدّس سرّه - كسائر الحكماء من أنّ العقل الأوّل مبدء للعقل الثّاني وللفلك الأقصى ممّا لا ينبغي.

قلت: قال المحقّق الطّوسى - قدّس سرّه - بعد نقل هذا الإشكال عن أبى البركات البغدادى بأنّه مؤاخذه لفظيّة لأنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلال الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشّروط لم يكن ذلك منافياً لما استسوه وبنوا مسائلهم عليه. (آملى ٩٢/٢)

وامكانه أى وجوده ٤/٦٠

إشارة إلى جواب بعض الشّبّهات الفخريّة في المقام من أنّ الإمكان أمر سلبى فكيف يكون مصدراً الأمر فضلاً عن الملك، وكذا المهيّة بناء على اعتباريّةها. فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من حيث شوبه بسواد الإمكان والمهيّة مبدء الفلك وكذا الوجود من حيث أنّه محفوف بوجود الله تعالى ومنور بنور الله مبدء للنور الذى هو العقل الثّاني. ففي الحقيقة الوجود فى الموضعين هو المبدء إذ كلّ من الوجود والمهيّة موجود وإن كان بوجود واحد كالفصل والجنس فى البسائط. والموجود قسمان: أحدهما الموجود بمصداقه والآخر الموجود بوجود منشأ انتزاعه فذلك الوجود العينيّ النّورىّ القاهر العقلىّ مصداق للوجوب ومنشأ انتزاع للمهيّة والإمكان. (سبزوارى ١٥٦)

وقربه الذي فوق القربات ١١/٦٠

لأنّ قرب الشّيء منه تعالى ومعيّته هو تقوّمه به والشّيء لا يبعد عمّا يقوم به وجوداً وبقاءً. (هيدجي ٢٨٧)

يصدر من كلّ عقل عقل ١٦/٦٠

قال المحقّق الطّوسي وقد شنع عليهم ابوالبركات البغدادي بأنّهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية، والواجب ان ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل وتجعل المراتب شروطاً معدّة لإفاضته تعالى، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظيّة فإنّ الكلّ متفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإنّ تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضيّة وإلى الشّروط وغير ذلك لم يكن منافياً لما أسسوه وبنوا عليه مسائلهم. (هيدجي ٢٨٧)

وهر العقل الفعال ١٧/٦٠

لعدم تناهي تأثيراته من النفوس والصّور وغيرها والمبدء الفيّاض لما في عالمنا والمبدّر لما تحت الفلك القمر بالتأثير والإيجاد لا بالتّحريك والتّصريف كما هو شأن النفوس. (هيدجي ٢٨٧)

المكمل للنفوس النّاطقة ١٧/٦٠

يعني كما انّ العقول التسعة الأخرى مشبه بها للنفوس التسعة الفلكيّة وبإزاء العوالم التسعة السماويّة كذلك العقل العاشر بإزاء كواكب الأرض وهي النفوس النّطقية القدسيّة ومخرجا من القوّة إلى الفعل. وفي قولنا: «بحول الله تعالى وقوّته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعليّة الله وأيديه العمّالة وقدرته الفعليّة فأثبتها لا ينافي عموم قدرة الله. (سبزواري ١٥٦)

بإذن الله ١٨/٦٠

أي بإذنه في الإحداث والإبقاء، وليس هذا الإذن كما إذن مباين عزلي لمباين، عزلي إذ سمعت أنّه قدرة الله الفعلية، بإذنه تعالى كلمة «كن» وهي الوجود المنبسط والمشية الفعلية والنفوس الرّحماني، وأوایل مجاليه هذه العقول. (سبزواري ١٥٧)

بالفقر ۱۹/۶۰

أی بوجوده المشوب بجهة الإمكان الذی هو مناط الفقر . (سبزواری ۱۵۷)

بحركات السبعة ۲۱/۶۰

أی ليس استعداد الهيولى لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال وإلا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لا يتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السّماوية والاتّصالات الكوكبية . (هيدجی ۲۸۸)

هذه الكثرات ۲۳/۶۰

أی الغير المتناهية التعاقبية فهي باعتبار الجهات القابلية . (سبزواری ۱۵۷)

مع محدودية جهاته ۱/۶۱

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد في استعداداته (هيدجی ۲۸۸)

في ربط الحادث بالقديم ۲/۶۱

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم في موضع واحد وعلى المتكلّم في موضعين، إذ الحكيم الذی يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وإنّ المستفيض دائر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد ومتبدّل لا إشكال عليه إلا في الحوادث اليومية حيث أنّ كلامها واقع في حدّ من حدود ما لا يزال وهو معلول الحقّ القديم الأزليّ إذ لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله وهو غنيّ وتامّ وفوق التّمّام، فكيف تخلف وتخلّف المعلول عن العلة التّامة غير جاز . وحله بما يذكر من أنّ علة كلّ حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث .

وأما موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا، والآخر مجموع العالم الطّبيعيّ حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو في قوّة هذا، إذ يقول خالق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أو سبعين ألفا أو سبعمئة ألف من السّنين أو غير ذلك ممّا قاله أهل التّاريخ فيرد عليه إشكال التّخلف والإمساك عن الجود . وما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الذی لا ينحلّ هو هذا، وعندنا كما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجد حادث متجدد . (سبزواری ١٥٧)

في ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم ان في ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو ان العلة التامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علة تامة حادثة يكون معها في الوجود وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، فنقل الكلام إلى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب أمور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترقى حادث في سلسلة علله إلى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته إلى حادث، فأرادوا التفصّي عن ذلك الإشكال فقالوا: إن العناية الإلهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث، هذه طريقة الحكماء ولما لم تكن مرضية عند صدر المتألهين حيث قال كلامهم يدل على كون الحركة الدورية الفلكية دائمة الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً، وأمّا الماهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها عدل عن هذه الطريقة وجعل الرابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بناءً على تجدها الذّاتي فقال: «فالحقّ الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد بالذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث . (هيدجي ٢٨٨)

(سبزواری ١٥٨)

مجتمعة في الوجود مترتبة ٥/٦١

لأنّ آحاد السلسلة مسببات وأسباب مؤثرة مترتبة ذاتاً لها معية في الوجود لا كالمعدات المتعاقبة في الوجود زماناً التي لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ في كلّ حين

لم يوجد إلا الواحد منها بخلاف الأول فإنه كما قلنا هو التسلسل المستجمع لشرايط المحالية كالترتب والاجتماع في الوجود . (سبزواری ۱۵۸)

مثل المسبب الحادث الأصل ۷/۶۱

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة في زمان وجوده والسبب القديم في الأزل .

غير جازئ ۸/۶۱

كيف وأقل ما يعتبر في العلية هو الموافاة ، ومع تمكين التخلف من أين يعلم العلية وأى فرق بين العلة حينئذ وغيرها مما يترتب المعلول عليه ؟ . (سبزواری ۱۵۸)

ودفعها ۱۰/۶۱

ملخصة ان علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط لحادث أيضا من الله القديم لأن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو . (هیدجی ۲۸۹)

وأما دفعها فالحكماء قائلة ۱۰/۶۱

قيل في دفع الشبهة المذكورة وجوه: الأول ما عن الحكماء من أن الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة الطارئة على الفلك التي يعبر عن مقدارها بالزمان فإن لها جهة ثبات وهي الحركة التوسّطية وجهة تجدد وانباتات وهي الحركة القطعية ، وهي من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجددتها أى تجدد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أورد عليه في الأسفار بأن كلامهم في هذا الدفع يدل على كون الحركة الدورية دائمة بالذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة . قال - قدس سره - وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي البحت ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديما ، وأما المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملی ۹۳/۲)

أمر واحد بسيط مستمر ۱۲/۶۱

وربما يتوهم ان المتوسط أمر كلي لأنه في كل حين بين فردين مما فيه الحركة غير فردين آخرين وهو باطل ، إذ ليس المراد مفهوم المتوسط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنه غير مرهون بفردين مخصوصين مما فيه الحركة ، فالمتحرك في الآن مثلا غير فارغ من التوسط في الأيون وغير خال من تلك الحالة البيئة ما دام متحركا لبطلان الجزء وما في حكمه في أفراد ما فيه الحركة وأجزائه ولا فرد قائم ثابت بالفعل ، فإذن الحركة أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، والتوسط بهذا النحو آية التوحيد كالآن السّيال الذى هو راسم الزّمان الذى هو مقدار القطعية . (سبزوارى ١٥٨)

فكلّ قطعة ١٦/٦١

هى أجزاءها المفروضة أوّحدة منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدّر بها بالزّمان ثمّ القطعة ناظرة إلى الحادث الزّمانى ، والحدّ إلى الحادث الآنى فقولنا : « فى زمان خاصّ » أعمّ منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرن بقولنا : « لانه » كما عرفة الشيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علّة حدوث الحركة بأن يقال : علّة وجود الحادث هو القديم المتعال ، وعلّة حدوثه هى الحركة والحركة علّة وجودها هو القديم فما علّة حدوثها ؟ . يجاب بأنّ الحدوث ذاتى لها لا تعلّل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التّخلف ٢٢/٦١

عن السّبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلاثة كما أشار اليه المصنّف - قدس سرّه - أوّلا أن يكون الشّرايط مراتب الأوضاع السيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة السّماويّة ، وثانيها أن يكون الشّرايط مراتب الطّبيعة السيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة الجوهريّة الفلكيّة ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتألّهين - قدس سرّهما - وثالثها أن تكون الشّرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على الموادّ العنصريّة ممّا به الاستعدادات المختلفة لآلى نهاية . (هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

عبارته هكذا : « إن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معها والكلام فيه كالکلام في الأول ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته عين الحادث » إلى آخر ما نقل عنه . وقال في موضع آخر منه : « إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد ، وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلا بسيطا ، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزما للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان » انتهى .

وأما كيفية استناد وجود الطبيعة السيالة إلى الثابت القديم عنده فهي ما أشار - إليه بقوله : « وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان : ... » فن وجهها العقلي مستندة إلى الله تعالى ومن وجهها الكوني مستندة إليها الحوادث الكونية والطبائع المنقطعة ، وأما نفس سيلانها فذاتية لا تعلل . (هيدجی ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألهین ۴/۶۲

هذا هو الوجه الثاني في دفع الإشكال ، وحاصله أن الرابط هو حركة الفلك لكن لا حركته الوضعية بل حركته الطبيعية الجوهرية ، فإن لطبيعة الفلك وجهان : وجه عقلي من جهة اتصالها بل اتحادها برب نوعها ، ووجه طبيعي من حيث كونها طبيعة متجددة متصرمة ، فمن حيث وجهها العقلي لها ثبات واستقرار ، ومن حيث وجهها الطبيعي متصرم متجدد ، فمن حيث ثباتها مستندة إلى مبدئها ومن حيث تجددها مستندة إليها الحوادث . فالرابط على طريقته كما تبين هو حركة الفلك مثل الوجه الأول إلا أنها على طريقته الحركة الجوهرية للفلك وعلى طريقة الحكماء حركته العرضية الوضعية . (آملی ۹۳/۲)

مهيته أو حقيقته ۵/۶۲

الأولى ناظرة إلى الحركة على طريقة القوم فإنها مهيته التدرج والتجدد ، والثانية ناظرة إلى المتحرك بنفسه الذي هو الطبيعة على طريقة نفسه ، إذ ليس التجدد و عدم القرار معتبرا في مفهوم الطبيعة ومهية الصورة النوعية مثلا ، فإن الصورة النوعية

النارية قوة مسخنه محرقة مجففة مصعدة لجسمها ، والمائية قوة مبردة مثله مبدء الميعان ونحو ذلك ، وليس فيهما انتهما قارآن أو غير قارئ وكذا الجوهر الأخرى ، ولهذا قد يوفق بين وقوع الحركة في الجوهر وعدمها فيه أى في مهيته ، نعم وجود الجوهر طبعاً كان أو غيره مساوق للحركة الجوهرية والتبدل في ذاته الوجودية . (سبزواري ١٥٨)

ماهيته أو حقيقة ٥/٦٢

إشارة إلى أنه فرق بين حال الماهية وحال الوجود ، فالحركة والزمان أمر ماهيته التجدد والانقضاء ، والطبيعة إنما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة . (هيدجي ٢٩٠)

لكن الطبايع المنقطعة ٧/٦٢

والفيض غير منقطع فهي من المربوطات ولادوام لها حتى تصلح للرابطة ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان أى الطبيعة الخامسة الفلكية المتجددة بالذات عنده كالحركة الوضعية عندهم ولها وجهان لاتصالها بل إيجادها برب نوعها ، فمن جهة وجهها العقلي الذي هو كالتوسط بين الأوضاع مسندة إلى الله تعالى ، ومن جهة وجهها الطبيعي السبيل المقداري مسند إليها الحوادث ، ففي كلا الطرفين الرابط هو الحركة الفلكية إلا أن في أحدهما الرابط هو الوضعية وفي الآخر الجوهرية . (سبزواري ١٥٩)

وتلك الطبيعة الحافظة للزمان ٨/٦٢

فإن الزمان عنده عبارة عن مقدار الطبيعة الفلكية باعتبار تجدد ها الذاتي لا مقدار الحركة العرضية للفلك كما هو مذهب ارسطاطاليس ، وفي حقيقة الزمان أقوال مختلفة نقل كثيرا منها في الأسفار . (هيدجي ٢٩١)

وجه عقلي ٨/٦٢

وهو المثال النوري والفرد العقلي يقال له : « رب النوع » من العقول العرضية التي هي صور علمه تعالى وقضائه التفصيلية . (هيدجي ٢٩١)

ولها وجه كوني ٩/٦٢

یقال له : « القدر العینی » . (هیدجی ۲۹۱)

وقد مضی ۱۰/۶۲

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتی ولا شیء من الذاتی جا معللاً . (هیدجی ۲۹۱)

ویمثلون بحركة الثقیل إلى أسفل ۱۳/۶۲

فإذا سئل أنه لم صدر كون الثقیل فی رأس ذراع یبعد عن السقف عند هوبه عن الثقل هنا وفي هذا الآن لا قبل ذلك مع وجود الثقل قبل ذلك ، یجاب بأنه كان صدوره مشروطاً بمضی الأکوان السابقة علیه ، وقس علیه كونه فی حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزواری ۱۵۹)

وأما من يقول بالانقطاع ۱۸/۶۲

وبخلق مجموع العالم فی حدّ من حدود لا یرزال فیلزمه مع إشکال التخلّف إمساك الفیض فهو داء عیاء . (هیدجی ۲۹۱)

وأما من يقول بالانقطاع ففي داء عیاء لم ینجع ۱۸/۶۲

وذلك لأنّ الجواب عن إشکال ربط الحادث بالقديم لا یندفع إلا بالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدد حتى یكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدده مرتبطاً بالحادث لكي یكون رابطاً بينهما ، ومبنى الأجوبة الثلاثة المتقدمة کلّها كان على هذا الالتزام ، إلا أنّ الرابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعیة الثابتة للفلک ، وعلى الجواب الثانی هو حرکتہ الجوهریة ، وعلى الجواب الثالث هو العلل المعدّة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم أنه مع القول بانقطاع الفیض لا یتصور وجود أمر ذي جهتين من حركة أو امور غیر متناهية فلا یكون دافعاً للإشکال ولا یوجد لدائه دواء . (آملی ۹۴/۲)

على طريقة الإشرافیین ۲۰/۶۲

قال شیخهم : « إنّ العقول المجردة كثيرة جداً ولا بدّ لها من ترتیب فیحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس ، وهكذا فى النزول إلى أن يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير ، وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لاجباب بينه وبين النور الأول الواجب إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادّة وتوابعها فهى تشاهد النور الأول ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النور من بعضها على بعض ، فكلّ عال يشرق على ما تحته فى المرتبة ، وكلّ سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتّى ان القاهر الثانى يقبل الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتّين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النور الأقرب ، والثالث أربع مرّات مرتّاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه تعالى بواسطة النور الأقرب ، والرابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه ومرتّاً الثانى ومرّة من النور الأنوار بغير واسطة ، وهكذا يتضاعف الأنوار الفائضة العقلية إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقلية ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقليّ . (هيدجى ٢٩١)

إذ ذا لدى الشرق ٢١/٦٢

ظرفية تعليلية . (هيدجى ٢٩٢)

استيهال ٢١/٢٢

أى استيناس . (هيدجى ٢٩٢)

وثاق ٢٢/٦٢

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ٢٩٢)

سينتضح وجهه ٢٢/٦٢

فى الغرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم » .

(هيدجى ٢٩٢)

كما سينتضح وجهه ٢٢/٦٢

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى » كما زعمه المشائون إلى آخر ما فى الغرر .

(آملى ٩٤/٢)

اسّس ١/٦٣

جواب إذا لاس مثلثة أصل البناء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كل شيء
الجمع أساس بالكسر . قاموس . (هیدجی ۲۹۲)

وأصنامها ۳/۶۳

قال المصنّف في بعض حواشيه على الأسفار : «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام
عند الإشراقيتين فإنّهم يعبرون عن الأجسام بهما إلا أنّ الإشراقيتين من غير المسلمين
يعبرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمين منهم يعبرون بالبرازخ » . (آملی ۹۴/۲)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

إشارة إلى أنّ المراد بالنسب ليس نسباً مقولية بل إضافات إشراقية وترتب
الآثار والأنوار عليها بوجه كترتب الآثار على نسب الكواكب السيّارة من المقارنة والتسديس
والتربيع وغيره، وكالاhtزاز المعنويّ الحاصل في القلوب المنوّرة من الواردات الإلهية
بوجه . (سبزواری ۱۵۹)

أى إشراقات العقول المترتبة ۴/۶۳

أى إشراق العقول العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدّانية لما فوقها كلّ
واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدّانية بواسطة أو
بلا واسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أو متعدّداً . (آملی ۹۴/۲)

مفعول به للأخذ ۶/۶۳

إذا لم يكن « يأخذ » في قوله : « لا يأخذ الأفلاك » من « الأخذ » بمعنى الشّروع يكون
كلمة « ترتيباً » مفعولاً به، وإن كان بمعنى الشّروع يكون « ترتيباً » مفعولاً فيه كما أنّ كلمة
« في التّرتيب » التي في المصراع الثّاني أعني قوله : « قد كان في التّرتيب عقل اخذاً » مفعول
فيه وكلمة « اخذ » في هذا المصراع بمعنى الشّروع . (آملی ۹۵/۲)

مفيض نور ثان وثالث وهكذا ۱۰/۶۳

يعنى أنّه يحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثّاني ثالث وهكذا رابع وخامس

في النزول إلى أن يحصل عدد كثير . (هيدجي ٢٩٢)

فتقف سلسلة العقول المترتبة ١١/٦٣

فلم يعين لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غيرها ، بل المعيار في الوقوف أن النزول يبلغ إلى حد من الضعف لا يصدر من النور القاهر الأخير نور قاهر بل نور اسفهيد كما انتهى عند المشائين معيّن بال عشرة ولا يصدر من العقل العاشر عقل مفارق ذاتا وفاعلا عن المادة بل يصدر منه النفس الناطقة ، كل ذلك بحول الله وقوته . (سبزواري ١٦٠)

في مقابلها ١٢/٦٣

كالقمر ثم منه في المرآة ثم منه في الماء ثم منه في الجدار هكذا ، والمراد من النزول ليس ما هو ظاهره من الانتقال بل معناه إلقاء الظل والعكس . (هيدجي ٢٩٢)

شروع في بيان كثرة الجهات الحقيقية ١٥/٦٣

قال الشيخ الإشراقي في كتاب حكمة الإشراق في تزييف مذهب المشائين : «النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري ، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية فتنهي إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد ، وإذا صادفنا في كل برزخ من الأثرينات كوكبا وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا » . (سبزواري ١٦٠)

اللتان قبلهما الثاني ٥/٦٤

فالمراد بالصاحب للثالث من القواهر هو القاهر الثاني القابل للإشراقين .

(سبزواري ١٦٠)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أي أحدهما هذا وثانيتهما إشراق من الحق يقبله النور الأقرب وينعكس منه على الثالث ومثاله من عالم الشهادة أن يقع إشراق الشمس على مرآة ومنها على ماء ومنه على

جدار صيقلى، فهذه القوابل مع أنها قبلت إشراف الشمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسايط، ونور الأنوار بهر برهانه لما كان محيطا كان نوره العلمى مثلاً محيطاً أحاط بكل شيء رحمة وعلماً، فنوره العلمى "أشرق على كل نفس ناطقة و على كل عقل ونفس بلا واسطة كما قال فى كتابه المجيد: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وأشرق أيضاً على العقول العشرة على طريقة المشائين وأشرق من العقل الفعال العاشر على العقل البسيط الذى للمعلم ومنه على عقله التفصيلى ومنه على عقل المتعلم (سبزوارى ١٦٠)

إلا إن المقصود التفصيل ٢٢/٦٤

أى تفصيل ما أحمله فى قبول السافل شعاع العالى إذ لم يصرّح هناك بأن يكون القبول فى الأنوار الغير السّاحة بالتوسط وغيره كما صرّح به وفصل فى الأنوار السّاحة الحاصلة من نور الأنوار . (هيدجى ٢٩٢)

من الزّمان والمكان ٣/٦٥

وهما حجابان عظيمان فإنّ المانع من اجتماع الصّور الماضىة فى القرون الخالية مع الصّور الغابرة فى القرون الآتية هو الزّمان، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة فى المكان هو المكان، والمادة الجسميّة حجاب اعظم فإنّ الموجود الذى وجوده للجسم ليس موجوداً لذاته غايب ذاته عن ذاته كنفس الجسم . وأمّا الموجود المفارق عن هذه فهو نور اذاته وحاضر لذاته وفى عالم المفارقات طىّ الصّور اللطيفة المثاليّة فضلاً عن الصّور الماديّة فضلاً عن طىّ الزّمان والمكان . (سبزوارى ١٦١)

كلّها فى كلّها ٩/٦٥

وهذا الذى ذكر فى العقول التى هى فوائح كتاب التكوين يتحقّق فى العقول التى هى خواتمه كعقول إخوان الحقيقة والصّفا فإنّها حيث كانت وحدانيّة الوجهة والعقيدة متفقه الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة كان كلّها فى كلّها والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلّ .

بى سرو بى پا بديم آن سرهمه

متحد بوديم يكك جوهر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
(سبزواری ۱۶۱)

غرر فی تمایز الاشعة ۱۲/۶۵

إشارة إلى حصول جوهر عقليّ من كلّ واحد من هذه الإشراقات العقلية كما قال الشيخ المتأله الأشرافيّ وإنّما حصل من كلّ مشاهدة وإشراق نور عقليّ لأنّ الإشراقات الكثيرة المتعدّدة إذا وقعت على شيء لا يغيب عن ذاته فيكون له حينئذ الشعور بكلّ واحد منها وزيادتها فيحصل من كلّ واحد من هذه الإشراقات والمجاهدات نور مجرد عقليّ، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعدّدة واقعة على الميّت كالأجسام فانّها وإن تمايزت بتمایز العلل كالکواکب والسراج الواقعة على جسم لكنّه لا يحصل منه بسببها أمور إذ لا شعور له بتلك الإشراقات ولا بزيادتها . (هیدجی ۲۹۳)

ليس كذلك ۱۶/۶۵

بأن لم يكن ازدياد فيها لما يرى من وقوع الضوء من السراج الشديد الضوء مثلاً على الحائط المستنير بالقمر . (هیدجی ۲۹۳)

سترا ۲۰/۶۵

أى وليس ما يحصل فيه مستور عليه . (هیدجی ۲۹۳)

بها ۲۱/۶۵

متعلق بقوله: «شعرا» يعنى يحصل له حينئذ شعور بها وبازديادها (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ۱/۶۶

إذا أشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدرّكاتها الوهميّة والخياليّة جعل النفس عقلاً بالفعل ومدرّكاتها معقولات بالفعل، والمشاؤون مثله بإشراق الشمس على العين الصحيحة ومبصراتها التي كانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل، وصيرورة

النفس مجردة بالفعل باعتبار تجرد صورتها التي هي المعقولات المجردة كما يأتي ان النفس مجردة لتجرد عارضها ولمشاهدة المجردات . وانما قلنا : « مثله » على طريقة أكثر المشائين القائلين باتصال النفس بالعقل الفعال وانها بعد تولي وجهها شطره يترشح منه الصور عليها هذا على قول ، أو ينعكس إشراقه منها على نفسه فتشاهد النفس فيه حقايق الصور كالقول بخروج الشعاع في الإبصار ، وهذا على قول آخر . وأما على القول باتحادها مع العقل الفعال أي فنائها فيه بعد الاستكمال كما قال كثير من المحققين فيطوى حديث المنية والتحقيق في الوصول إلى الغايات أنه بنحو التحول والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لا وصول حقيقي ، والاتصال الإضافي ليس بلوغا إلى الغاية . (سبزواری ۱۶۱)

واعتبر بإشراق العقل على النفس ۱/۶۶

يعني واعتبر في حصول أمثال الأشعة من الأشعة بصيرورة النفس مثل العقل بإشراقه عليها ، بعبارة أخرى يحصل من هذه الأشعة أمثال هذه الأشعة كما إن إشراق العقل على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة . (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل ۱/۶۶

هذا مثال لحصول الأشعة من الأشعة يعني حصول الأشعة من أشعة أخرى و صيرورة الثانية أشعة مثل الأولى^۱ نظير إشراق العقل الفعال على النفس يجعلها مثله في التجرد والمشاهدة كإشراق المعلم على المتعلم يجعله مثله في النور والاستبصار . وهذه المماثلة مبنية على كون التعقل باتصال النفس إلى العقل الفعال ، وأما بناء على الاتحاد كما هو طريقة صدر المتألهين فلا اثنيية حينئذ حتى يبحث عن حديث المماثلة . (آملی ۹۵/۲)

في فذلکة ما ذکر ۳/۶۶

قال التفتازانی : « الفذلکة في الحساب بأن تذكّر تفاصيل ثمّ تجمل فيقال : فذلک کذا » . (هیدجی ۲۹۳)

ارباب الطلسمات بدت ۱۴/۶۶

«الطلسم» باصطلاح أهل الإشراف هو الجسم، وفي معنى الطلسم اقوال :
الأول ، انّ «الطل» بمعنى الأثر والمعنى أثر الاسم ، وإنّما يقال للأجسام أثر الاسم لأنّها
آثار لعالم الأسماء والصفات .

الثاني ، إنّه لفظ يوناني معناه عقدة لاتنحلّ .

الثالث ، انّه كناية عن مقلوب اسمه أعني «مسلط» ، ووجه تسمية الجسم بالطلسم
على الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادّة عليه بحيث صارت المادّة كأنّها عقدة لاتنحلّ و
كأنّها مسلط عليه . (آملی ۹۵/۲)

منها القواهر التي صدرت ۱۲/۶۶

يعني انّ الطبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : إحداهما شريفة والأخرى أشرف
فوق الأولى لأنّ الجهات منشعبة بشريفة وأشرف ، فالشّريفة للشّريفة والأشرف
للأشرف ، وكذا المربوبات الماديّة والمثاليّة كما ذكرنا . (سبزوارى ۱۶۲)

وإن لأعلين ۲۲/۶۶

أى لما كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت منتسبة إلى عقول متكافئة لا إلى
عقول مرتبة وإلا وجبت العلّية بين الأجسام ، وليس كذلك ، إذ العلّة لا بدّ أن يكون
أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاك مثلا ليس كذلك لأنّ الفلك الفوقانيّ
أعلى مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشيخ الإشرافيّ في حكمة الاشراف : «ولو كانت الترتيبات الحجميّة في الأفلاك
عن الاعلين المرتبين كان المرنج أشرف من الشّمس مطلقا ومن الزّهرة وليس كذا بل بعضها
أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى فبين أربابها ايضاً كذا» انتهى .
وهذا وإن يترأى في الظاهر أنّه خطابة لكن إذا تعمّق برهان انّ علم ان كلّ ما هو في المعلول
مستفاد من العلّة فالمعلول حدّ ناقص للعلّة والعلّة حدّ تامّ للمعلول سيّما لو علم انّ للريقة
ضرب اتحاد مع الحقيقة فكيف لا يسوق ترتيبها إليها . (سبزوارى ۱۶۲)

وان لاعلین ۲۲/۶۶

شروع فی بیان عدم وثاقه الطریقه المشائیه . (هیدجی ۲۹۳)

وان لاعلین انتمی ۲۲/۶۶

هذا إلى آخر الغرر شروع فی ذکر وجوه تزئیف طریقه المشائین فی کیفیة حصول
الکثرة فی العالم وهی امور :

الأول، ما ذكره بقوله : « فيلزم عليّة الجسم لجسم » وبيانه انه على طریقه المشائین
يكون الصّادر الأول مبدء بحول الله وقوته لأمرين عرضيتين متكافئتين : أحدهما العقل
الثاني والآخر جسم الفلك الأقصى ، فيكون بين المعلولين أعني العقل الثاني والفلك لأقصى
معية في المعلولية ، ثمّ العقل الثاني مبدء للعقل الثالث ولجسم الفلك الثاني بإذن الله و
حوله فيكون متقدماً عليه ويكون تقدّمه عليه بالعلیّة إذ الترتیب بينهما عدلي ومعلوليّ ،
وحيث انّ الجسم الفلك الأقصى متكافؤ مع العقل الثاني الذي متقدّم على العقل الثالث
يكون لامحالة متقدماً على العقل الثالث والجسم الثاني لأنّ ما مع المقدّم متقدّم وحيث انّ
تقدّم العقل الثاني على الثالث يكون بالعلیّة يجب أن يكون تقدّم الجسم الأقصى أيضاً
بالعلیّة بحکم المساوات .

اقول ، لو تمّ هذا البيان لكان التلازم علیّة الجسم الفلك الأقصى للعقل الثالث
ايضاً لانه يصير علّة للجسم الثاني فقط مع انّ ما فرعوا عليه من التالی الباطل هو علیّة
الجسم للجسم . ومنشأ الخلل فی هذا البيان هو انّ تساوى الفلك الأقصى مع العقل الثاني
يوجب ترتبه على معلول العقل الثاني وهو العقل الثالث والجسم الثاني لا علیّة لمعلوله وإلا
يلزم أن يكون الجسم الأقصى أيضاً علّة مثل العقل الثاني وحينئذ يلزم توارد العلتين على
معلول واحد مضافاً إلى لزوم كون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملی ۹۶/۲)

ترتب أيضاً ۳/۶۷

أقول لزوم الترتب بين الأجسام مسلّم وأما كونه عليّاً ومعلولياً فلا .

(هیدجی ۲۹۴)

وانتفى التلازم ۳/۶۷

هذا بيان بطلان التالى أى عليّة الجسم للجسم ، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقف على محاذاتهما كالشمس فى إضائتها وإشراقها بالنسبة إلى الأرض ، والجسم المعلوم ليس بموجود حتى يكون محاذياً مع علته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل . والسّر فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثر منه هو كونهما معاً مادياً محتجباً بالزمان والمكان فيكون مختلف النسبة بالنسبة إلى المتأثر عنه بخلاف المجرد الذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النسبة إلى جميع الماديات والمجرّدات ، ولذا لا يشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادى . (آملى ٩٧/٢)

أيضاً إن لأعلين انتسب ٥/٦٧

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم ، وبيانه انه على طريقة المشاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأوّل والفلك الثانى و هو فلك الثوابت صادراً عن العقل الثانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التاسع فيكون هو مبدء للفلك التاسع وهو فلك القمر ، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كد خدائيه عالم العناصر ، وحيث انّ بين هذه العقول ترتب علىّ كما اتّضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السافل منه فيكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتب فى الشرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثانى بعده لا بدّ أن يكون أشرف من بقيّة الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر ، و هكذا يجب حفظ النسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ليس الأمر كذلك ، وذلك لأنّ الشمس التى فى الفلك الرابع وفلكها أصغر ممّا فوقه وهو فلك المريخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فعلى النهار الذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير ، فمنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولىّ مترتب على عقل فوقه على طريقة المشاء بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطبقة العرضيّة الموسوم فى لسان حكماء الفُرس بـ «الشهر يور» الذى بعد الاستعراب يقال بـ «السهرير» فإنّ أسامى الشهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

أنها أسامی للعقول الطولیة، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملک من الملائكة «بهمن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ «اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ «مرداد». قال: «وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء وقال لهم ربّهم: من ربکم وخالفکم»؟ قالوا: «انت ربّنا وخالقنا» انتهى. (آملی ۹۸/۲)

للسّهریر ۸/۶۷

بالسّین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة و هو أوّل شهریور الذی هو من شهر الفرس. والمعنی الآخر له الملك الموکّل علی الشّمس كما انّ احد معانی شهریور الذی كان شهریر مخفّف منه الملك الموکّل علی النّار كما قیل: «ز شهریورت باد فتح وظفر». (سبزواری ۱۶۳)

للسّهریر ۸/۶۷

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ما ذکر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الکواکب تسمی ملوک الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار» کاسفندیار مخفّف «اسفندیار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله: «الفهلویون الوجود عندهم». (هیدجی ۲۹۴)

وهو بالفهلویة ۹/۶۷

رأیت فی بعض الكتب الحديثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه:

زبان پهلوی این زبان را فارسی میانه نیز نام نهاده اند و منسوب است به هرثوه که نام قبیله^{*} بزرگی یا سرزمین وسیعی است که مسکن قبیله هرثوه بوده و آن سرزمین خراسان امروزی است که از مشرق بدشت خاوران قدیم و از شمال بخوارزم و گرگان و از مغرب بدامغان حالیه و از طرف دیگر بسند و زابل پیوسته و مردم آن سرزمین از ایرانیان «سکه» بوده اند که پس از مرگ اسکندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ و پهناور تشکیل داده و ما آنان را اشکانیان گوئیم و کلمه^{*} «پهلو» و «پهلوان» که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرتوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرتو» بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه «ر» مبدل بکلمه «ل» شد؛ بشکل «پلثو» و کلمه «ث» مبدل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده و پهلوی گشته و سپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است، و نوشته‌هایی از آنان به دست آمده که قدیم‌ترین همه دو قباله ملک و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده و از اورامان کردستان بدست آمده و تاریخ آن به یکصد و بیست پیش از حضرت مسیح می‌گردد، و چنانچه از کتیبه بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند و امروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارامنه در تواریخ خود آنرا «پهل شاهدان» گویند یعنی «پهل شاهستان» و در عصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان و پهلوانی زبان می‌خواندند و پهلوی را برابر با تازی و بعضی آهنگ آنهارا ترانه‌های «فهلویات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه در آن کتاب عصری بوده و برخوانندگان واضح است که چه قدر تکلف بخرج داده تا «پرتو» را «پهلوی» ساخته است . (آملی ۹۹/۲)

هو اسم أعظم أنوار الطبقة العرضية ۹/۶۷

منظور فيه الذي يفهم من كلماتهم المنقولة انّ شهر يور من جملة العقول الطولية كما نقل الجيهاني في مقالة من مقالات زرادشت في المبادي انّ دين زرادشت هو الدعوة الى دين مارستان وانّ معبوده اُورمزد، اول من الملائكة بهمن ثمّ اردى بهشت ثمّ شهر يور ثمّ خرداد ثمّ مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء، وقال لهم: «من ربكم وخالقكم»؟ . قالوا: «انت ربنا وخالقنا» وهم الملائكة المتوسطون في رسالته اليه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلى آخره . (هيدجي ۲۹۴)

ويقال له هو رخش ۱۰/۶۷

بالرأ المهمة والخوا والشين المعجمتين وزنه «ذونقش» وحده انّه كلمتان لأنّ «هور» على وزن نور في لغة الفرس هو الشمس أيضا كما قال الفردوسي الطوسي :

ز عکس می زرد و جام بلور سپهری شد ایوان پر از ماه و هور
و «رخش» علی وزن «نقش» أحد معانیه فی لغة الفرس «فرخ» و «فرخنده» فاجتمعت
الراء ان والتخفيف عند كثرة الاستعمال مطلوب فحذفت إحدیهما فعنی «هو رخش»
الشمس المبارك الميمون و «رخش» بضم الاوّل بمعنی الشّاع و بمعنی نفس الشمس ومعنی
الشّاع مناسب هنا إن قرء بضم الراء . (سبزواری ۱۶۳)

وأيضا كيف ينسب عالم الحسّ ۱۴/۶۷

هذا وجه ثالث في تزييف طريقة المشائين ذكره شيخ الإشرافيين في حكمته ، و
حاصله انه على طريقة المشائين يكون الجسم الثاني وهو فلک الثوابت على ما فيه من الأنجم
الكثيرة التي لا يحصيها إلا الله تعالى مستنداً إلى العقل الثاني فيجب أن يكون في العقل الثاني
من الجهات الكثيرة ما يفي بصدور هذه الكثرة منه مع انه ليس كذلك على طريقته إذ
الجهات المتصورة في العقل الثاني تبلغ إلى ثمانى عشر ولو زادت عليه لكان إلى عدد محدود
والجهات الثمان عشر تحصل من إمكانه الذّاتى ووجوبه الغيرى ووجوده وماهيته ونعقله
لذاته وللعقل الأوّل ولبدء المبادئ وإفاضة الفيض عليه من العقل الأوّل ومن المبدء بلا واسطة
وبواسطة العقل الأوّل ونظائر ذلك مما لا يتجاوز عن حدّ محدود . (آملی ۱۰۰/۲)

وليس في العقل الثاني من الجهات ۱۴/۶۷

فيه أنهم قالوا يجب أن يكون جوهر عقلى يصدر عنه جوهر عقلى وجرم سماوى
معاً ولم يجزموا بكون العقل الأوّل مصدراً للفلک الأوّل والعقل الثاني للفلک الثاني وهكذا،
ولا بانقطاع العقول عند الفلک الأخير، ولا بوجوب تواليها في علية الأفلاك المتوالية، ولا
بمساوات العقول للأفلاك في العدد، بل جزموا بأنها لا تكون أقلّ عدداً من الأفلاك فإنّ
الحكم بالجزم فيما عدا ذلك لا يصل إليه العقول البشرية فيجوز أن يصدر في أوّل الأمر عقول
كثيرة، ثمّ يكون عقل وفلک، ثمّ بعده عقول آخر كثير ثمّ عقل آخر وفلک وهكذا،
ويجوز أيضاً أن يصدر عقول كثيرة أو لا غير مرتبة ثمّ يترتب عقول ويصدر السماويات.
(هیدجی ۲۹۴)

أى بصدور فلک ثامن ١٥/٦٧

وبصدور کواکبه المتخالفة بالنوع إذ کلّ منها نوع منحصر في شخص فتستدعى جهات فاعليّة لا يحصها إلا الله تعالى .

قال الشيخ الاشرافي: «ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف فيكون ظلّا لترتيب عقليّ ومن الترتيبات بل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط البشر به علما» . انتهى (سبزوارى ١٦٣)

أظلال تلك النسب ١٩/٦٧

تفكّر في نفسك النّاطقة القدسيّة أنّها تغذو بالمعارف الإلهيّة و يتقوّى بها كملک غداؤه التّسبيح والتّهليل والبدن وتغذوا بالکيموس وإنّها ننمو نماء معنويّا و تتحرّك جوهرها وترقى وجودا وتعرج إلى قرب الله، والبدن تنمو في الاقطار الثّلاثة وإنّها تشبه کلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحين، وليس النّور الاسفهد في التّشبيه أقلّ من النّار والبدن بموالده يستخلف في الأرض وإنّها بعقله البسيط تصوّر العقل التّفصيليّ والقوى ومصوّرّة البدن على قول مثبّتها تصوّر موادّه ، ولها کلمات قلبيةّ کلیّة و نطق عقليّ قارّ ، وله کلمات قالبيّة جزئيّة ونطق حسیّ غير قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسيّة وقس عليه . (سبزوارى ١٦٣)

لزينة جاز برجا ٢٠/٦٧

«جا» مخفف «جاء» بمعنى «صار» «زبرجا» خبره ، والزبرج الزيّنة من وشى أوجوهر والذهب والمراد به هنا هو الأخير . (هيدجى ٢٩٥)

وصنم لزينة وکمال ٢٠/٦٧

أى کلّ جسم للزيّنة والکمال صار ذهباً فهو في كونه زيّنة أنموذج ربّه الذى هو عقل من العقول المتکافئة العرضيّة . (آملی ١٠٠/٢)

بل کلتما يقع من الهيئات الأنيقة ٢٢/٦٧

يعنى کلتما يقع من الهيئات الأنيقة في هذا العالم المحسوس فهو أنموذج ممّا في عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة التى فى ريش الطّاووس أنموذج عجائب ما فى ربّ نوعه .
والشّء الأنيق الذى يتعجّب منه من حسنه وجماله و«انق الشّء» إذا راع حسنه وأعجب .
(آملى ١٠١/٢)

فغاسق ٢/٦٨

تنوينه للتنوين . (هيدجى ٢٩٥)

فغاسق عليه ٢/٦٨

هذا يتفرّع على قوله : « والنور القاهر فى الغاسق حكمه انسحب » يعنى كلّ نور قاهر
أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذى تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع
حكمه الحبّ يكون ما فى تحت تربيته حكمه الحبّ وهكذا، فالجسم الذى يغلبه القهر يكون
ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب
حتى ان صار الشّمس كوكب فاعل النهار بحيث لا يبقى معه لساير الكواكب حكم فيكون
نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نور الشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور
ربّهما فى عالم أرباب الأنواع . (آملى ١٠١/٢)

إذربّه ٢/٦٨

أى نوره القاهر . (هيدجى ٢٩٥)

أما رأيت أنّ شمساً ٣/٦٨

فقهرها أنوار الكواكب فى النهار ظلّ قهر ربّ نوعها أرباب الكواكب يل
القهران منظويان فى قهر الواحد القهار نور الأنوار تعالى . (سبزوارى ١٦٤)

أوالمعنى انّ غاسقاً يصحبه ذلّ ٤/٦٨

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ
معا كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط وذلك كالزّهرة التى هى
كوكب العشق والمحبة، ومنها ما غلب عليه الذلّ والانقياد وذلك كالأمّهات الأربع .
(آملى ١٠١/٢)

كزهرة والامتهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر على ترتيب اللّف . (هيدجى ٢٩٥)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن جسم نامى فإنّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وقد بيّنه شيخ الإشراف فى المطارحات بأنّه لا يمكن استناد ذاك الفعل إلى القوى النّباتيّة من الغاذية والنّاميّة والمولدة ، ويبيّن وجهه بأنّ هذه القوى أعراض لإدراك لها وأطال فى بيان عرضيّتها ثمّ رتب على عرضيّتها و عدم إدراكها عدم إمكان استناد هذه الأفاعيل إليها ، وقال هذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنّظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة ولتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوّة لإدراك لها ولا ثبات فى النّبات والحيوان ، ثمّ قال : « وما ظنّ أنّ للنّبات نفس مجردة مدبّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضابغة معطّلة ممنوعة من الكمال أبداً وذلك محال » . (آمل ١٠٢/٢)

وكلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن نامى . (هيدجى ٢٩٥)

ذى ٧/٦٨

مضاف إليه لقوله : « فعل » . (هيدجى ٢٩٥)

وقد زيّف احتجاجه ٩/٦٨

حيث أنّه بعد نقل ما فى المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّيخ المتألّه فى هذا الباب ولا أشكّك انتّها فى غاية الجودة واللّطافة لكن فيها أشياء » ثمّ شرع فى بيان ما فيها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلى آخر عباراته . (آمل ١٠٢/٢)

للتّحلّ المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدّائرة وإنّما ترك الدّائرة لكيلا يقع خارج البيوت فضلا من الفرج والمربّع لئلا يقع داخل البيوت زواياها فضلا لأنّ التّحلّ مستدير مستطيل وربّه لا يحبّ المسرف . وشوهد العناكب ما ينسج فى الأشجار دوائر محيطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محيطها على شكل مثلثات تعجب الناظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غرائب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكلين على أنواعها ، كما ورد في الشرع وفي الأحاديث : «ان تحت العرش ثورا و أسدا وان هناك دبكة يتبعها الديوك في الصبيحة » وغير ذلك من إشارات الشرع .

(سبزوارى ١٦٤)

المثل الأفلاطونية ١٢/٦٨

وهم الملائكة المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصّور الالهية لانها علومها التفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجة . (هيدجى ٢٩٥)

إنما سميت تلك العقول المتكافئة مثلا ١٣/٦٨

قال في حاشيته على الشواهد الربوبية : «وجه تسميتها بالمثل أمران : أحدهما ، أنها أمثلة لما تحتها بمعنى أنها مع ما هو واقع في تحتها مندرجة تحت مهية نوعية متفقة في المهية و لوازمها كما هو معنى المثلية .

وثانيهما ، أنها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى ' للحق تعالى التي هي أرباب الأرباب وتوصف بالنورية لجمعية وجودها وتميزها عن المثل المعلقة ، وانها واقعات في عالم الإبداع لكونها غير مسبوقة بمادة ومدة بل منخرجة من اللبس إلى الأيس دفعة واحدة دهرية ، وأنها موجودة في صقع الربوبية لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية بقاء الله لا بإبقائه انتهى .

اقول ، الفرق بين المثل والمثال هو ان مثل الشيء عبارة عما يوافقه في تمام المهية و يكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن المهية كالفردين المندرجين تحت مهية واحدة مثل زيد وعمرو ، ومثال الشيء عبارة عما يوافقه في بعض الوجوه لافي مهية ، ولأجل تفاوت معناهما أنه تعالى ' منزّه عن المثل لأنه لامهية له لكي يكون له شريك فيها ، ولو

كان ذاته تعالى 'مهيبة' مجهولة الكنه أيضا ليس له مثل أى شريك فى مهيبة ولكنّه تعالى له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كلّه مثاله .

وفى كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد

بل ليس كلّ شيء إلّا آيته لا أنّه شيء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنّف - قدس سرّه - : « لكونها أمثالا لما

دونها ومثالات وآيات لما فوقها » أمّا كونها أمثالا لما دونها فبناء على التحقيق من كونها

متّحدة المهيبة مع مهيبة أصنامها مع مهيبة أصنامها ، فربّ كلّ نوع مع أفرادها الناسوتية

كزيد وعمرو فى اشتراكهما فى جهة واحدة إلّا أن ربّ النوع فرد عقلى نورى وسائر

الأفراد ناسوتية هيولائية من عالم الطبيعة . و أمّا كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنّها

ظلال أسمائه تعالى وحكايات صفاته . (آملی ۱۰۲/۲)

أول كونها أمثالا للإشراقات العقلية ۱۶/۶۸

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى العقول المتكافئة العرضية أمثالا

للعقول الطولية لما عرفت من أنّ العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما أنّ العقل يجعل النفس

مثله بإشراقه عليه نظير المعلم الذى يجعل المتعلّم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان

شيء منه . (آملی ۱۰۳/۲)

نسبت إلى افلاطون ۱۷/۶۸

لأنّه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأُستاده سقراط إنّ للموجودات صوراً مجردة

فى عالم الإله وربّما يسميها المثل الالهية ، وانّها لا تدرّ ولا تفسد ولكنها باقية وإنّ الذى

يدرّو يفسد إنّما هو الموجودات التى هى كائنة . قال المصنّف : إنّما عبّر عن عالم

الجبروت بعالم الإله لأنّها من صقع الربوبية ، وأحكام الوجوب عليها غالبية وأحكام

الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ۲۹۵)

وإنما نسبت إلى أفلاطون ۱۸/۶۸

قال الشيخ في إلهيات الشفاء : « إنهم جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها يتلقى العقل إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحون نحو هذه، وإياها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذه الرأى » انتهى . (آملی ۱۰۴/۲)

لكل نوع له فرد في هذا العالم ۱۹/۶۸

خرج مثل الإضافات لأنها اعتبارية لأفرد لها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقل وأفراد الأعراض وجودها تبعي، فلرب نوع للعرض في عالم الإبداع لأن العرض ليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوته فيلزم وجود القوة في عالم الإبداع، ولذلك قال الشيخ الاشرافي المسكروطعمه والمسكك ورايحه هناك واحد، بل لرب جنس هناك لأن الجنس وجوده بنحو الاستهلاك وان كان الجوهر الجنسي والوجود للجوهر النوعي وهو المهية التامة والجنس مطلقة مهية ناقصة . (سبزواری ۱۶۴)

انه علم الحق عندهم وصور قضائية عندنا ۲۰/۶۸

لما قد تقدم من أن العلم التفصيلي للحق - جل شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلها من أول عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وانه في مرتبة ذاته المقدس ليس إلا العلم الإجمالي بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلاً، وعلمه الإجمالي بكل شيء في مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته، بخلاف طريقة المصنّف فإنه قائل بأن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علم إجمالي بما عداه في عين الكشف التفصيلي، فعلمه التفصيلي بكل شيء ليس منفصلاً عن ذاته حتى تكون المثل النورية مثلاً علماً لا غير بل علمه التفصيلي في مرتبة ذاته وإنما المثل النورية مرتبة من مراتب علمه وهي عالم قضائه أي قضائه التفصيلي الأولى المتوسط بين قضائه الإجمالي الذي هو عالم العقول الطولية وبين قضائه التفصيلي الثانوي وهو عالم النفوس الكلية المساوية المعبر عنها بالتوح المحفوظ . (آملی ۱۰۴/۲)

وَصُورُ قَضَائِيَّةٍ عِنْدَنَا ٢٠/٦٨

كما تقدّم في غرر مراتب علمه تعالى من أنّ المثل النورية صور قضائية قائمة بالعقل بالقيام الصدوري، ولأنّ فيها كثرة نوعية فهي قضاء تفصيليّ أولى. أمّا كونها قضاء فلائتها إبداع لا دائرة ولا زائلة فلا ترد ولا تبدل، وانتهى موجوده في عالم الإبداع على سبيل الكلية، والقضاء هو وجود الشيء في عالم الإبداع كذلك. وأمّا كونها تفصيلياً فلاّن في كلّ واحد منها كثرة نوعية إذ كلّ منها بوحده وبساطته تجمع كلّ كمال في الصور التي تحته من الصور الناسوتية الطبيعية جمعاً لا ينثلم به جهة وحدته وبساطته. وأمّا كونها أولياً فكونها في مقابل القضاء التفصيليّ الثانويّ الذي هو أكثر تفصيلاً من القضاء التفصيليّ الأوليّ وهو الصور المفاضة على النفوس الكلية السابوية المعبر عنها باللوح المحفوظ. وأمّا العقول المترتبة الطولية فهي القضاء الإجمالي كما أنّ العقل الأول هو القلم الأعلى، ولعلّه المقسم به في قوله تعالى: «ن والقلم» (آملی ١٠٤/٢).

أعني الأفراد الطبيعيّ من نوعه أو شخصه المنحصر فيه في عالم الطبيعيّ ١/٦٩
قد تقدّم أنّ الطلسم في لسان الإشرقيّين عبارة عن الجسم إلّا أنّ الإسلاميين منهم يعبرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلاميّ منهم يعبرون بالطلسم. ووجه تقسيم المصنّف الطلسم بقوله: «أعني الأفراد الطبيعيّ من نوعه أو شخصه المنحصر نوعه فيه في العالم الطبيعيّ» هو أنّ النوع المتكثّر أفراده منحصر عندهم بالعناصر، وأمّا الأفلاك وما فيها من الفلكيات فكلّ شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصرّاً به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للموصل والفصل فيصير الفرد الطبيعيّ حينئذ على قسمين: منها ما يتعدّد أفراده وهو الموجود في عالم العناصر، ومنها ما لا يتكثّر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيات. (آملی ١٠٥/٢)

والسرّ في أنّ الوجود البسيط ٣/٦٩

إعلم أنّ جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحديّ

دلیل علی جامعیت ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فهیهنا أمور : ۱- كون الوجود البسيط مشتملا علی تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ۲- جواز انتزاع المفهومات المتعددة عن الوجود الواحد ۳- وكون جواز انتزاعه دلیلا علی كون الوجود الواحد مشتملا علی تمام مراتب ما دونه. وغرض المصنّف من هذه العبارة بیان الأخير والاستشهاد له بالاستدلال علی جواز انتزاع المفاهیم المتخالفة عن النفس مثل مفاهیم العاقل والمتوهم والمتخیّل والحسّاس والبصیر والسمیع وأمثالها علی أنّ النفس فی وحدته کلّ القوى . (آملی ۱۰۶/۲)

مشتمل علی جمیع الوجودات ۴/۶۹

قد اقم البرهان علی أنّ البسيط الحقیقیّ من الوجود یجب أن یكون کلّ الأشياء الوجودیة إلا ما یتعلق بالنقائص والأعدام أو کلّ ما كانت وحدته أقوى و إلی البساطة أقرب كانت إحاطته وجمعیته أكثر . (هیدجی ۲۹۵)

سوغ أخذ مفهومات ۴/۶۹

أی عدم انشلام الوحدة والبساطة مع جامعیت الفرد المجرد الإبداعی لجمیع الكمالات الأولى والثانية التي لكلّ الأفراد الطبیعیة من نوعه، لأنّ التکثر إنّما هو فی المفهوم لافی الوجود، فآدم الأول أی الإنسان الجبروتیّ جامع لفعلیات الأناسی وخیراتهم لاحدودهم ونقابصهم، والمفاهیم والتعابیر عنه مختلفة مثل الكلمة الأتمّ المحمدیة والعلویة - صلوات الله علیهما - والكلمة العیسویة والكلمة الموسویة والكلمة الإبراهیمیة والكلمة النوحیة وغيرها إلی الكلمة الآدمیة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهیم الحیوة والخیّ والوجود والنور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة ونحوها من وجود النفس الناطقة مع وحدتها، وكذا معلول و مراد ومعلوم ومقدور و مرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضافات فی الطرفین تعبیرات لها . (سبزواری ۱۶۵)

کالنفس فی الذات ۶/۶۹

سیجیء فی مبحث أحوال النفس أنّها فی وحدتها کلّ القوى! . (هیدجی ۲۹۶)

ففى سمعه ينطوى كل العشرة ١١/٦٩

وهذا نظير أبدان الأولياء فى هذه النشأة ، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدّامه ويسمع بجميع أعضائه وجوارحه ولم يكن بصره مخصوصاً بعينه المخصوصة بل كان بدنه - صلى الله عليه وآله - كله بصراً وكله سمعاً وكله شماً الخ ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أيضاً كذلك ولا يختص موضعاً منها بالبصر وموضعاً آخر بالسمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر . (آملى ١٠٨/٢)

وتضرب تلك المائة فيها نصير ألفاً ١٣/٦٩

لأنّ عالم العقل عالم الجمع ، والعقل لا يشغله شأن عن شأن ، فلما كان العقل الكلّى علمه حضورياً فن معلوماته الحضورية المبصرات فعلمه الحضورى بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها سمع ، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغيرها فعلمه الحضورى بها إدراك وانطوى تحته المدارك الأخر من الشمّ والذوق واللمس والحسّ المشترك والخيال والتمخيّل والوهم والحافظة ، كلّ هذه بنحو أتمّ وأعلى وبنحو الفعلية لا الانفعال .

ولما كان علمه فعلياً كان قدرة وقدرته المتعلقة بإيجاد المجردات والكلّيات بحول الله وقوّته قوّة مبدعة وبالمخترعات قوّة مخترعة وبالمنشآت قوّة منشأة وبالمكوّنات قوّة مكوّنة وهكذا قوّة هى كطبيعة خامسة ومختلفة مصعّدة ومثقلة مهبطة . ولما كان عشقا بذاته ومقوم ذاته وبالأثار من حيث أنّها آثاره بل آثار القيوم المقوم تعالى كان كقوّة شوقية ولكن مجردة وسيعة ، ومن حيث التصوير والتشبيه كقوّة مصوّرة ومستخلقة وقس عليها كلّ القوى ، بل قدرته روح البدن والرجل ونحوهما ، وعلمه الحضورى روح العين والأذن ونحوهما ، فله لجوارح والأعضاء كالمدارك والقوى وراء ماله فى مقام الظهور الفعلى باعتبار كليّته وحيظته من القوى والأعضاء فإنّه يبصر بكلّ بصر ويسمع بكلّ سمع ويبطش بكلّ يد ويعمل بكلّ عاملة إلى غير ذلك من أحكامه المستنبطة من أحكام علته لأنّه الآية الكبرى كما قال مجلاه الأتمّ : « مَن رَأَى فَقَدْ رَأَى اللَّهَ » على معنى أنّه قد رأى وعرف الله

أولاً على نمط اللّمْ كما هو أحد معاني قوله: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ». (سبزواری ۱۶۵)

وتدبیر استکمالی ۱۶/۶۹

إذ العقل تامّ لاحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد الناسوتية له ولا يستكمل بها بخلاف النفس فإنها تكمل البدن وتستكمل به وبه وبقواه تخرج من القوة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الوقاية وفيه العناية إذ تدبيره محض الفضل والرشح لاتدبيرها . (سبزواری ۱۶۶)

وقاية وتدبير استکمالی كذلك ۱۶/۶۹

اعلم ان لكل واحد من الرب النوع والنفس تعلق بما دونهما، فالرب النوع له تعلق تدبري بما دونه من المظاهر أعنى الأجسام المعبر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنفس أيضاً تعلق تدبري بالبدن إلا انتهما يفرقان في أن تعلق العقل بما دونه تعلق تدبري إكمالي فقط لكن النفس لها تعلق تدبري بالبدن إكمالي من جهة واستکمالی من جهة . فالنفس مدبر ومكمل من وجه ومتكمل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالمستفاد . وسأني تفصيلي ذلك في مباحث النفس من الطبيعيات . (آملی ۱۰۸/۲)

نظراً إلى الوحدة ۲۱/۶۹

ونظراً إلى الأصالة كالنقطة الرأسية للخطوط والحروف الكتبية، وكالحركة التوسّطية الرأسية للقطعية، وكالآن السبيل الرأس للزمان. وإن نظرنا إلى سعة النور في القاعدة ووفور النور فيها عكسنا التمثيل للحقيقة والرقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد في الصور والناقور أنه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محقق العرفاء ان اسفله اوسع أو اعلاه ولكل وجه فهو أيضاً مخروطي . (سبزواری ۱۶۶)

لفي التمثيل هو كقطة ۲۲/۶۹

النقطة ترسم بسيلانها في الوهم خطاً مستقيماً، والخط ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرك طرفاً آخر منه بقدر شبر أو ذراع ونحوهما مثلاً فإنّه يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلثاً قائم الزوايا أحد أضلاعه الخطّ المرتسم من حركة النقطة ، والضلع الآخر هو الخطّ الحاصل من حركة طرف من الخطّ الأول انخفاض طرفه الآخر ، وقاعدته الشبر أو الذراع الحاصل من امتداد الطرف المتحرك بقدر الشبر أو الذراع ، والمثلث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهو الطرف الذي ينتهي إليه الخطّ العمودي الحاصل من حركة النقطة الأولى ، ويجعل مركز دائرة ويحرك طرفه الآخر على محيط الدائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو تلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدور شكل مخروطي سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدائرة المذكورة. (آملی ۱۰۹/۲)

والخطّ مثلثاً ۲۳/۶۹

إذ من سيلان الخطّ عرضاً يتوهم إحداث سطح على شكل مثلث قائم الزاوية لأنّ الخطّ الحاصل من سيلان النقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجي ۲۹۶)

والمثلث مخروطاً ۲۳/۶۹

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدائرة وطرف ضلعه الآخر على محيطها ثمّ يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدّورة شكل مخروط سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (هيدجي ۲۹۶)

وذلك الأصل ۴/۷۰

ونسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد فهو ربّها ومدبّرّها . (هيدجي ۲۹۶)

إذ معلوم أنّه أيضاً فرد مثل كل واحد ۸/۷۰

فإن قلت : إذا كان الفرد العقليّ أيضاً جزئياً حقيقياً موجوداً مشخّصاً في الخارج فيصير مساوياً مع الفرد المحسوس في كونه جزئياً حقيقياً ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغي أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التّفاوت بينهما بعد اشتراكهما في كونهما جزئياً حقيقياً مشتركاً تحت مهية واحدة ؟

قلت: التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كلياً سعيّاً و تكون كليته باعتبار سعة وجوده و إحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو في وحدته كل تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللّف و تلك الأفراد المحسوسة هي ذاك الفرد المعقول بنحو الشرح والنشر. (آملی ۱۰۹/۲)

وذلك هو المثل ۹/۷۰

كما هو المروى عن أفلاطون والقدماء، قال في الأسفار: «و يؤيد ذلك تسميته حكماء الفُرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع حتّى أنّ النّبتة التي يسمّونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نوااميسهم يقدّسون صاحب نوعها ويسمّونها «هوم ايزد»، وكذا لجميع الأنواع فانّهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» ومال للأشجار ستموه «مرداد» ومال للنّار ستموه «ارديبهشت» انتهى كلامه علا مقامه. وفي بعض الكتب المعمولة في لغة الفرس أنّ «هوم» بوزن موم نام درختی است شبیه بدرخت گز و درحوالی فارس بسیار است و ساق آن گره بسیاری دارد و برگ آن برگ درخت یا سمين می ماند و مجوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست می گیرند. (هیدجی ۲۹۶)

ای متفق معها فی المهیة و لوازمها ۹/۷۰

إن قلت: الاتفاق في المهيّة وهذه الأفراد أجسام نامية وذلك الفرد الإبداعى مجرد. قلت: قد مرّ في مباحث المهيّة أنّ مقوماتها على سعة ما وإبها ما معتبرة فيها و أنّ الجزء ما هو القدر المشترك بين مراتبها، فالجسم المعتبر أعمّ من الطّبيعىّ والمثالىّ ثمّ المثالىّ أعمّ ممّا هو ملتفت إليه لصاحبه أو كظّل غير ملتفت إليه بالذّات، فكلّ المثل المعلقة لأفراده كأظلاله، والحساسيّة علمت معناها في المجردات من السّمع والبصر والإدراكات الأخرى وقس عليها غيرهما. فالحيوان المعتبر في حدّ الإنسان أعمّ من الحيّ بالذّات والحيّ بالعرض، والنّاسطى أعمّ من المدرك للكليّات إدراكاً حصوليّاً أو حضورياً، والكلّى من الكلّى العقلىّ ومن الوجود العينى السّعى، بل أعمّ من المدرك بالقوّة وبالفعل حتّى لا يخرج الإنسان الجاهل. (سبزواری ۱۶۶)

اي متفق معها في المهية ولوازمها كما قال به صدر المتألهين ٩/٧٠

الإشكال في اتفاق الفرد العقلاني مع الأفراد المحسوسة في المهية ينشأ من القول بأصالة المهية كما هو طريقة شيخ الإشراقيين أو القول بأصالة الوجود مع القول بالتواطؤ في أفرادها. إذ حينئذ يقال إذا كان الفرد المعقول متحد المهية مع المحسوس كيف يختلفان في كون الفرد المعقول مقومًا للمحسوس والمحسوس مقومًا به مع أن الحقيقة الواحدة لا يصح أن يقوم بعضها ببعض، وكيف يختلفان في استغناء الفرد المعقول عن المادة وافتقار المحسوس بها مع أن الحكم في الأمثال فيما يجوز ومالا يجوز واحد. فلو كان فرد من حقيقة واحدة مقومًا أو مستغنيا عن المادة لكان جميع أفرادها كذلك.

والحل هو بالقول بأصالة الوجود والالتزام بكون صدقه على أفرادها بانتشكيك إذ يصح حينئذ أن تكون الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالتام والنقص والشدة والضعف فيصح أن يكون فرداً لكمالها وشدة مقوماً وآخر أضعفه ونقصانه معلولا و مقوماً، وأن يكون فرداً مستغنياً عن المحل وآخر محتاجاً إليه، فلا يلزم من تقوم فرد بفرد منه تقوم ما يشاركه في الحقيقة المشتركة ومن افتقار فرد إلى المحل افتقار جميع أفراد تلك الحقيقة إليه. (آملی ١١٠/٢)

لأصالة الوجود ١١/٧٠

فإذا كان الوجود الذي هو جهة الوحدة أصلاً، والمهية والمفهوم الذي هو مثار الاختلاف اعتبارياً، وكان المشكك سنخاً واحداً، فإن ما به لانتياز فيه عين ما به الاشتراك كان وجود الإنسان الطبيعي والمثالي والملكوتي والجبروتي سنخاً واحداً. ولو جاز إطلاق النوع على الوجود الحقيقي لقلنا أنه نوع واحد ذو مراتب لكن ليس كذلك لأن التنوعية والجنسية ونحوهما من أوصاف شبيهة المهية، ولهذا قلنا أنه سنخ واحد والحركة فيما يجوز من المراتب فيها أصل محفوظ هو وجه الله الذي في المتحرك وموضوع واحد بل ما فيه الحركة وسائر متعلقاتها واحدة، والتوسطية أمر بسيط والقطعية متصلة واحدة والاتصال الوجداني سارق للوحدة الشخصية. (سبزواری ١٦٧)

هلى ما نسه إلیه صدر المتألهین ۱۲/۷۰

حيث قال : « و صاحب الإشراف حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب و نسمينهم كل رب باسم عنمه على مجرد المناسبة والعالية لآعلى المائلة النوعية كما بدل عليه قوله في المطارحات » ثم قال : « فالحرى أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الإبداع هو الأصل والمبدء و سائر أفراد النوع فروع ومعاليل و آثار له وذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل يتعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها و نقصانها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أوفى فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصانا. و قول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لا استغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة . (هيدجى/۲۹۷)

والمقصود ۱۴/۷۰

كقوله في المطارحات :

«ولا نظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم أو جسماني أوله رأس و جلان وإذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف، فقلت : من انت ؟ فقالت : أنا طباعك التام، فلا تحمله على أنه مثلنا » انتهى . (سبزوارى ۱۶۷)

وأيضا ۱۵/۷۰

مما تمسك به قاعدة الإمكان الأشرف فإن الممكن الأحسن إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله كما سيذكره . (هيدجى ۲۹۷)

حيث يستدل ۲۰/۷۰

يعنى يستدل بوجود النفس على وجود العقل بقاعدة الإمكان الأشرف والحال أنها متخالمان بالنوع كما جعلوها قسمين في تقسيم الجوهر إلى الأقسام الخمسة المشهورة. (هيدجى ۲۹۷)

كما سندكر ۲۰/۷۰

في الغرر المعقود في القاعدة المذكورة بقوله : « والنور الاسفهد... » . (هيدجى ۲۹۷)

والنفس والعقل متخالفان نوعاً ٢٠/٧٠

فإنّهم جعلوهما قسمين في التقسيم المشهور للجوهر إلى الخمسة المشهورة سيّما المشاؤون، القائلون بتباين الوجودات كما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزواری ١٦٧)

إلا أن يقال باختلافهما بالنقص والكمال كما هو الحقّ ٢١/٧٠

عندنا كما صحّحنا به الكينونة السابقة للنفس وقول افلاطون بقدمها ونحو ذلك، وبه قال صدر المتألهين - قدس سرّه - ، وكذا على طريقة الشيخ الإشراق في النور قال في حكمة الاشراق :

«النور كلّهُ أي سواء كان جوهرًا أو عرضًا كما في شرحها في نفسه لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان». وقال في موضع آخر منها: «فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار فيتعدّد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أنّ الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقايق فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل عنه ليس إلا بالكمال والنقص» انتهى (سبزواری ١٦٨)

بالنقص والكمال ٢٢/٧٠

لابلانوع كما هو المعروف . (هيدجي ٢٩٧)

في كتاب الجمع بين الرايين ١/٧١

أي بين رأي أفلاطون وارسطو . (هيدجي ٢٩٧)

في كتاب الجمع بين الرايين ٢/٧١

أي في مقالته المسماة بكتاب «الجمع بين رأي أفلاطون وارسطو» . (آملی ١١٠/٢)

فأولوا المثل بالصّور المرتسمة ٣/٧١

قال الفارابي في الكتاب المذكور : «إنّ مراد افلاطون من المثل هو الصّور العلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليًا على ما هو طريقة المشاء لأنّها باقية غير دائرة ولا متغيّرة

وإن تغيرت وزالت الأشخاص الزمانية والمكانية ، انتهى . فانظر انه في تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنف بأن إرجاع الصور المرسمة على ما ينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النورية القائمة بذاتها أولى وذلك لأن القول بالصور المرسمة أشنع وأحوج إلى التأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آملی ۱۱۰/۲)

مجردة لا تتغير ۵/۷۱

وما قالوا إن ذلك المجرد مثال نوري لهذه الأفراد الطبيعية فهو كذلك لأن الصورة العلمية ماهي عليه في نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزواری ۱۶۸)

قيامها بذات باريها ۶/۷۱

الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصيلها عن نفسها لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيامها بالوجوب . (هیدجی ۲۹۸)

ولولوحظ مسببيتها عنه تعالى ۸/۷۱

بني أولاً قيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريها انه تعالى تمامها وكما لها ، فقيامها به ليس قياما باجنبي بل بمقوم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدر المتألهين - قدس سره - عن المشائين إشكال لزوم اتحاد الفاعل والقابل في البسيط .

وحاصل الدفع أن هذه الصور واجبة بوجوبه تعالى لا بإيجابه باقية ببقائه لا بإيقائه ، وبالجملة من صقعها لأنها علمه وصفته ، كيف وإذا كانت العقول التي من أفعاله من صقع ربوبيته فصفته أولى بذلك ، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثر من هذا ، ونتنزل ثانياً بأنه على تقدير السببية والمسببية ، فالسبب الغائي وهو المسمى بالسبب التام لا يباين الشيء لأن الوصول إلى الغاية بنحو الاتحاد وفي المجرد الحقيقي ما هو لم هو .
(سبزواری ۱۶۸)

ولولوحظ مسببيتها عنه تعالى ۸/۷۱

الظاهر أن تكون كلمة « لو » وصلية جيء بها لبيان الفرد الخفي فتكون العبارة

مشيرة إلى تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو المأثور من أفلاطون وأنباعه في المثل التورية مع أنها قائمة بذات بارئها قياماً حصولياً على ما هو رأى أتباع المشائين .
(آمل ١١٠/٢)

فالسبب الغائي هو السبب التمامي ٩/٧١

لأن الغاية في كل موضوع صورة كمالية للفعل المغيا فما لم يجلس السلطان على السرير لم يتم ولم يكمل صورته وشيئة الشيء بصورته . (هيدجي ٢٩٨)

وقيل والقائل به هو السيد المحقق ١١/٧١

قاله في الكتاب الموسوم بالأفق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه في الأسفار .

قال - قدس سره - : «ان القضاء على ضربين مختلفين : علمي وعيني ، وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان ، وعلمناك أنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لافي القضاء ، فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لانهاية له مجملة ومفصلة وهو واسع عليم ، وإن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهرياً لازمانياً فإنه يجب أن يكون متناهى الكمية سواء كان ذلك في الآزال أو في الآباد . وإن الماديات ليست في القضاء أعنى بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة ، فلو سمعنا نقول إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لافي القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضورى عند العليم الحق فأفقه أنا نعنى بذلك سلب المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرداً باعتبار آخر ، وأحق ما يسمي به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أى تحققها في وعاء الدهر المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أى حصولها في أفق الزمان الأعيان

الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سرّ مرموز الحكماء من أهل التحصيل ، وإننى لست أظنّ بإمام اليونانيين غير هذا السرّ إلا أن أنباع معلّم المشائية أساءوا به الظنّ واستناموا إلى ما سولته لهم أنفسهم وقصروا فى الفحص ووقروا على وقيتهم فى المثل الأفلاطونية وعد مساويها فلم يكن اعتمادهم إلا لإطفاء نور الحكمة ونفاشى ديجور الظلمة » انتهى .

وأوضحه فى الأسفار بقوله : « وحاصلها أن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت فى أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا وانكشافاتما وجوديا فى درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها فى حضورها لدى الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات هيولانية وأوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة ، فالأقدسون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لثلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة » انتهى .
(آملى ١١٤/٢)

لكن بما هي تضاف ١٢/٧١

أى بما هي علم حضورىّ ووجه الله تعالى . (سبزوارى ١٦٩)

كالآن والنقطة ١٥/٧١

وقد مثلوا لهذا بخيط ملّون يمشى عليه نملة ، فالنملة كلما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر ويحكم عليه بالعدم بخلاف من يحيط بجميع تلك الألوان فيشاهد كتلا ، موضعه وآتية فيك أن بصرك أو خيالك إذا أدرك أن هذه النار حارة أو تلك حارة وهكذا أدرك بالتعاقب ، وأمّا عقلك فيدرك كلّ النيران دفعة واحدة دهرية ويدرك صفتها وهى الحرارة وغيرها فإذا وجد بعده نارا حارة لم يدرك العقل شيئا جديدا ، ومن هنا كان الكلّى كأسبا ومكتسبا دون الجزئى . (سبزوارى ١٦٩)

فى الدّهر ١٥/٧١

أى فى حال إضافتها إلى المبدء الأوّل ، فهذه الماديات مأخوذة بنحو التّدلى بالحقّ

وملاحظة باعتبار الإضافة إليه دهرية لأن نسبة المتغير إلى الثابت دهر و قضاء عينيّ عند السيّد . (هيدجي ٢٩٨)

فهى من هذه الجهة واحدة ١٦/٧١

أى الأزمنة والزمانيات والأمكنة والمكانيات كلّها بما هى مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أن الأزمنة والزمانيات كالآن والأمكنة والمكانيات كنقطة بالنسبة إلى المبادئ العالية أى كلّها فى مقام الجمع موجودة بوجود واحد بسيط جامع كنقطة رأس المخروط . (هيدجي ٢٩٨)

أى مسلوب عنها أحكام المادّة ١٧/٧١

إشارة إلى أن جميع المادّيات والزمانيات وإن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم المجرّدات من الأمكنة والأزمنة، فراد القدماء من المثل المفارقة ليس إلا هذا المعنى على زعم السيّد الدّاماد . (هيدجي ٢٩٨)

فالشّيء فيه مع هيولاه اجتمع ١٧/٧١

يعنى انّ المادّيات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هى وموادّها فى درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعنا نقول انّ المادّيات إنّما هى ماديّة فى أفق الزّمان لا فى وعاء الدّهر، فافقه انّا نعنى بذلك سلب سبق المادّة فى ذلك النّحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّيّ مجرّداً بالاعتبار . (هيدجي ٢٩٨)

مع هيولاه الأولى والثانية اجتمع ١٨/٧١

أمّا الأولى فمعلوم أنّها باقية بشخصها فى جميع الأحوال، وأمّا الثانية وهى المادّة التّي هى متقدّمة فى سلسلة الزّمان على صورتها فلأنّها كما قال ذلك السيّد المحقّق الدّاماد - قدّس سرّه - : « المتعاقبات فى سلسلة الزّمان مجتمعات فى وعاء الدّهر »، والمراد بالدّهر فى كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه، وهى ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثابت دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد . (سبزواری ١٦٩)

یعنی المثل المعلقة التي بإزاء الأشخاص ۱۹/۷۱

وهو المعبر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات ، حيث أن عالم المفارقات مجرد عن المادة والصورة ، والماديات مقترنة بهما معا ، وعالم المثال مجرد عن المادة دون الصورة ولذلك صار متوسطا وبرزخاً بينهما . (آملی ۱۱۵/۲)

مع أن الأفلاطونيين ۲۰/۷۱

إشارة إلى تزييف هذا التأويل أمّا أولاً ، فلأن هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونية ، وأمّا ثانياً فلأن المثل النورية من عالم العقول المفارقة ، وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية لما عرفت من أنها صور بلامادة ، فمنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهيئة بيض مُرد كأمثال اللؤلؤ المكنون ، و منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها . (آملی ۱۱۵/۲)

المثل المعلقة ۲۰/۷۱

وهي عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية الموجودة في عالم المثال وهو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات . (هيدجی ۲۹۹)

وعلى مهية مطلقة قد حملا ۲۰/۷۱

هذا التأويل محكى عن الشيخ الرئيس ، وحاصله أن مراد الأفلاطونيين من المثل النورية التي قالوا بأنها موجود في الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلّي الطبيعي ، والمهية المطلقة التي هي جوهر أي يحمل عليها الجوهر الجنسي حملا شايعا صناعيا ، ومجرد أي محذوف عنها المادة و لواحقها في الذهن إذ العقل يلاحظها من حيث هي هي مجردة عن كل ما سواها حتى عن قيد تجريدتها عما سواها ، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيدها وتكون جزءا للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتى قيد الوحدة والتجرد التي يعبر عنها بالمهية لا بشرط في مقابل ماهية بشرط لا وهي

التي لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدها بقيد الوحدة والتجرد التي لا تكون موجودة في الذهن أيضا إذ الموجودة في الذهن مخلوطة بالوجود الذهني كما لا يخفى ، وهذا بخلاف المهية المطلقة فإنها موجودة في الذهن كذلك أى مطلقة . وحيث صرح القائلون بالمثل بكونها موجودة أول كلامهم بكونها موجودة في الأذهان ، وحيث صرحوا بكونها موجودة في الأعيان دائما أول المؤول انها محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء على التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وان وجوده عين وجود أفراده . (آمل ١١٦/٢)

ففى العقول والأذهان ٢٢/٧١

أى ظن الشيخ ان مرادهم من قولهم ان في عالم العقول لكل نوع طبيعى مثلا نوريا عالم العقول الجزئية وهو أذهاننا . (سبزواري ١٦٩)

حيث تحذف عنها المادة ولواحقها ٢٢/٧١

لواحق المادة هي الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف والاختلاف في قبول الكيفيات الفعلية والانفعالية وورود الانفعالات ، وعن القبسات أنها عبارة عن مثل الأحيار والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات . (آمل ١١٦/٢)

أما الأول مع كونه خلاف الظاهر ٤/٧٢

ووجه كون هذا التأويل خلاف الظاهر من كلماتهم هو ان المنقول عن أفلاطون وأتباعه وتشنيعات المشائين وأتباع أرسطو على مذهبهم يدل على أن مذهبهم في المثل النورية انها موجودة في الخارج قائمة بذاتها لا في موضوع ومحل .

وقد نقل عن أفلاطون انه قال : «لنسى رأيت عند التجرد أفلاكانورية» وعن هرمس انه قال : «ان ذاتا روحانية ألفت الى المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : «أنا طبا عك التام» ، ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أن لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الإبداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي من أنه يحسب من أقوالهم أن يكون في العقول خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد

هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة و آخر معوجة و أشياء باردة أو حارة و كیفیات فاعلة و منفعة و كلیات و جزئیات و موادّ و صور إلى غير ذلك من التّشبیعات . (آملی ۱۱۶/۲)

وَأَمَّا الثَّانِي ۶/۷۲

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد - قدّس سرّه - : « ولكّ أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلّا وجوداً مادّياً صحّ كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في أنها متعدّدة في وجوداتها، والمنقول عن الأفلاطونيين من أن لكلّ نوع جسمانيّ فرداً مجرداً أبديّاً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها، كيف والتّجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .
(هیدجی ۲۹۹)

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنّ أَخَذَ الْأَفْرَادَ الْمَادِّيَّةَ ۶/۷۲

وقد أوضحه المصنّف - قدّس سرّه - في حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى في تأدية مرامه عمّا في هذا الكتاب وقال : « انّ كلا من أنواع الطّبيعة مأخوذة هكذا أي متدلّية بالمبادئ العالية ومتعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هي مقام ظهور تلك المثل النّورية لا مقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لأرأسه الجامع لما في القاعدة بنحو أبسط وأعلى ، فكلّما قال السيّد - قدّس سرّه - من أنّ الموجودات العينية بما هي واقعة في وعاء الدّهر لها البقاء الدّهریّ والوحدة الحقيقيّة وانّها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنّها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها إنّها قاعدة مخروط نورها، وانّها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لإغیر مع أنّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضاً وهي في ذلك المقام الشّامخ مجردة بلا تجريد مجرد، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التّدلّي بالحقّ وان كانت دهریّة لكن وعائها أداني الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النّورية فإنّ أوعية وجودها أعالي الدّهر» انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل في الأسفار بأنّه لو سلّم أن الأشخاص الكائنة التي وجودها

مادى كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في تعدّد وجوداتها مع أن المنقول عن أفلاطون ان لكل نوع جسمانيّ فرداً مجرداً أبدياً واحداً وان القول بتجرّده أيضاً دالّ على القول بوحدته إذ التجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .
(آملی ۱۱۷/۲)

وأما الثالث فظاهر البطلان ۹/۷۲

وقد عرفت ما في هذه التّأويل من الوجهين المتقدّمين . (آملی ۱۱۷/۲)

وأما الرابع ۱۰/۷۲

قال في الأسفار: «قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه أي افلاطون بوجود الماهيّة المجرّدة عن الدّواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ، ولا شكّ ان أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأوّل مع جلالة شأنه أجلّ أن ينسب إليه عدم التّفارقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيّة لابشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد .

(هيدجی ۲۹۹)

وأما الرابع ۱۰/۷۲

قال في الشواهد الربوبية : « وهذا التّأويل مبنيّ على عدم التّفارقة بين المهيّة لا بشرط شيء وبينها بشرط لا ، أو عدم التّفارقة بين الوحدة النوعيّة والوحدة الشّخصيّة أو عدم التّفارقة بين تجرّد الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض وبين تجرّده في الوجود الخارجيّ عن العوارض ، فحكموا بوجود المهيّات المجرّدة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها ولو احققها الماديّة وجوداً متكثّراً في العين متوحّداً في الحدّ والنوع » انتهى . (آملی ۱۱۸/۲)

فلأنّ المهيّة ۱۰/۷۲

إلى قولنا : « طبيعيّ » ، وأيضاً إذا كان المراد بالتّجرّد هو التّجرّد في مرتبة شبيّهة المهيّة فالقول بأنّها موجودة واحدة أبديّة ونحوها تهافت . (سبزواری ۱۶۹)

وتجردها بتجريد المجرد ۱۱/۷۲

إلى قولنا « ذهنية » أى و الحال انّ القائلين بالمثل التورية قالوا انها مجردات بالفطرة لانها كالكليات العقلية فضلا عن الكليات الطبيعية التي تجردها عن العوارض بعمل الذهن مع احتفافها بالعوارض في نفس الأمر، وانهم قالوا بإثباتها الواقعيّ و وحدتها الشخصية والمهية المطلقة واحدة بالعموم، وثباتها محفوظيتها بتعاقب الأشخاص وعين تجردها لأنّ الطبيعيّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدد بعين تجردها، وانهم قالوا انها جواهر عينية أو كليات الجواهر جواهر ولكن ذهنية . (سبزواری ۱۶۹)

قاعدة امكان الاشرف ۱۳/۷۲

المشهور بين المعتبرين لهذه القاعدة على ما في الأسفار أن يراعى في جريانها شرطان : أحدهما استعمالها في متحد الماهية للشريف والخسيس ، والثاني استعمالها في ما فوق الكون من الإبداعات دون ما في عالم الحركات . الشرط الأول لا يجب مراعاته عند الأكثر منهم ، وأمّا الشرط الثاني فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها و هوياتها أشياء كثيرة كمالية ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عما هو أكمل وأشرف . (هيدجی ۳۰۰)

إلا أن يكون مرادهم بالامكان هو الممكن ۱۶/۷۲

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هو التحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدئه بالاعتبار فيصحّ التعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به في كلمات مترجمي عبّار أرسطو في مقولات العشر حسب ما مرّ في هذا الكتاب غير مرّة . (آملی ۱۱۹/۲)

وهذه قاعدة شريفة ۱۶/۷۲

قالوا هي مطردة في ما قبل الكون والحركات لافي عالم التزاحم والمصادمات، إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذات بسبب الأمور الخارجة فلا تزعمن ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأننا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالاتهم الممكنة في حقهم، وأيضاً نرى تأخر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيته

الكلية سابقا على الكل كما قال (ص) : « كنت نبياً وآدمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ » و قال أوصياؤه المعصومين : « نَحْنُ السَّابِقُونَ السَّالِحُونَ » أى بروحانيتهم الكلية وسائط الفيض وغايات الكون « لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلاكَ » ، « بكم فتح الله وبكم يختم » أو « السَّابِقُونَ دَهْرًا وَالسَّالِحُونَ زَمَانًا » فالموجودات الكونية والأجسام والجسمانيات الشخصية مرهونة بشرائط من الأدوار والأكوار وبرفع موانع من الكائنات ، فالأشرف هنا يوجد ولم يمنع مانع وتحقق شرايط . (سبزواری ١٧٠)

وقد استنبطها الشيخ الإشراقي ١٧/٧٢

قال الشيخ الإشراقي في المطارحات انه استفاد تلك القاعدة من إشارة إجمالية لأرسطو فإنه قال في كتاب السماء والعالم يجب أن يعتقد في المعلومات ما هو الأكـرم والأشرف . (آملی ١١٩/٢)

وقد أشرنا إلى دليلها المذكور ١٨/٧٢

وتلخيص هذا الدليل أنه لو وجد الممكن الأخس ولم يوجد الممكن الأشرف قبله فلا يخلو إما أن لا يصدر أصلاً لا عن مبدأ المبادئ و نور الأنوار ولا عن غيره لا بواسطة ولا بواسطة ، وإما أن يصدر عن نور الأنوار بلا واسطة ، أو يصدر عنه بواسطة ، والواسطة إما أن يكون الممكن الأخس من هذا الأشرف أو يكون مساوياً معه أو أشرف منه ، أو يصدر عن غير نور الأنوار وهذه التوالى كلها باطلة فالمقدم مثلها ، فيجب أن يكون الممكن الأشرف صادراً عن نور الأنوار قبل صدور الأخس ، ويكون صدور الأخس منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب . (آملی ١٢٠/٢)

إن لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

ولولم يعلم إمكانه لزم الجهل ولوعلم ورجح وجود الأمس لزم ترجيح المرجوح ومنع الحق عن المستحق ، والكل محال فاحش . (سبزواری ١٧٠)

ان لم يفيض عنه تعالى أصلاً ١/٧٣

يعنى إذا لم يصدر عنه تعالى ولا عن شيء من معلولاته مع فرض إمكان وجوده

فيقتضى جهة أى علة مقتضية له أفضل من الحقّ الواجب تعالى حتى يكون عدم حصوله في العالم لعدم علة من جهة أنّه في الفضيلة والشرف بحيث لا ينفى به فاعل الأخسّ . حاصله أنّه يلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعاً يكون أعلى وأشرف من الواجب تعالى وهو محال لأنّه فوق ما لا يتناهى . (هيدجى ٣٠٠)

فواحد جا مصدر الكثير ٧/٧٣

أقول ، هذا إذا كان المصدر هو تعالى ولو فرض واحد من معلولاته فلا استحالة فيه كصدر العقل الثانی والفلک الأول معا عن العقل الأول على طريقة المشاء (هيدجى ٣٠٠)

ثمّ قولنا : « والنور الإسفهبه » ١٠/٧٣

هذا ما وعده بقوله : « سندكر » . (هيدجى ٣٠٠)

وهذا دليل ١٧/٧٣

نظرا إلى الشرط المشهور المذكور في أجزاء هذه القاعدة وهو كون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد . (هيدجى ٣٠٠)

حواشي وتعليقات

از

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

(۱)

قوله : « والحلول فی الموضوع » ۶/۲۲

لا یُخفی^۱ انه لا یجوز أن یقال بمثله فی الواجبین أیضا ، بأن یقال انتزاع معنی الوجوب منهما باعتبار اشتراكهما فی أمر عرضی ، کالاستغناء عن الجاعل والعلة مثلاً ، لأنه علی هذا لا یكون الوجوب مُنتزعاً منهما فی حدّ ذاتهما ، بل یكون من المحمول بالضمیمة ، وقد مرّ بطلانه آنفاً ، فافهم . ابوالحسن الحسینی القزوینی .

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قلت : لم لا یجوز أن یكون القبول هیئتها بمعنی الاتّصاف المطلق لا الانفعال المتجدّد المقتضی لوجود المادّة ، کاتّصاف النار بالحرارة والماء بالبرودة . وحينئذٍ ، فیکون حیثیّة الفاعلیّة بعینها حیثیّة الاتّصاف . وقد أصرّ صدر الحُکماء - قدّس سرّه - و المصنّف - قدّس سرّه - فی إبداء هذا الاحتمال فی غیر موضع ، کما أجابا عما أورده العلامة الطوسی - قدّس سرّه - علی المشائین ، القائلین بارتسام صور الأشياء فی ذات الواجب من لزوم كون البسيط فاعلاً وقابلاً .

قُلْتُ: فرق بين المقام وبين مذكرته، وذلك لانه لا ريب في أن استكمال الذات بتلك الصفات، فإذا فرض حيثية الكمال مرتبة متأخرة عن الذات فلا بد من جهة نقص وانفصال في مرتبة الذات ليصح الاستكمال بتلك الصفات، فالقبول في المقام ليس إلا بمعنى الانفعال المستلزم للتراكيب، بخلاف ما ذكر في باب العلم، فإن استكمال الذات المقدسة ليس بالصّور العلميّة الزائدة، بل بكونه بحيث تنبث تلك الصّور عنه. وقد أكثر الشّيخان أبونصر وأبو علي في كلامهما أن مجد الباري وبهاء وعلوه ليس بتلك الصّور الزائدة. ابوالحسن القزويني.

(٣)

قوله: « وكان نُورِيّته قُدْرته » ١٢/٤٠

أقول: يعني لما اعتبر في كونه نوراً ظهوره لذاته وإظهاره لغيره، فحيثية كونه نوراً عين حيثية كونه قدرة، لأن القدرة هي الإفاضة المخصوصة. وهذه الإفاضة هو الإظهار الذي هو حيثية نوريته.

وكشف الحق أن مرجعها إلى الوجود المنبسط الذي هو النور المنبث عن الذات والقدرة، والعلم الفعلي إيجاده تعالى ومرتبة فاعليته إلى غير ذلك من الكمالات.

ابوالحسن القزويني.

(٤)

قوله: « حكاية عن الأشياء الكثيرة » ١١/٤١

وتمام الكشف عن ذلك، أن الوجود الجمعي لحقائق الأشياء المتكثّرة موجب لظهور كل منها مراتب من الظهور بعدد ما توجد في ذلك الوجود، فالعلم المتحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة، فكان وجوده وظهوره متكرراً، وكذا القدرة، فافهم، فإنه غامض لطيف. ابوالحسن قزويني.

(٥)

قوله : « من شيء لا من شيء » ١٣/٥٧
 أى من هذا القسم ، وهو شيء لا عن شيء . ابوالحسن قزويني .

(٦)

قوله : « ولو فرض عرضاً نفسانياً كان محتاجاً » ٣/٥٩
 أقول : أيضاً يحتاج إلى موضوعه ، وهو النفس ؛ ويلزم حينئذٍ وجود النفس ،
 وهو محال من وجهين :
 أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النفساني وحده أوّل
 صادر صدر عنه تعالى لا هو من النفس .
 ثانيهما أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لما سواه ؛ فكيف يكون علّة
 للنفس ، وهي معه في درجة الوجود ؟
 أقول : وأيضاً كيف يكون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهر القويّة . وإنّما
 لم يتعرّض له المصنّف - قدس سرّه - لأنّ مقصوده اندراج عدم علّيّة العرض النفساني
 وعدم كونه صادراً أوّلاً فيما ذكره من الثّاني في النّظم ، وهو كونه : « بلا جسم فعّل » ،
 فعدل عمّا ذكرنا إلى ما ذكر . ابوالحسن القزويني .

(٧)

قوله : « وبهذا الاعتبار » ٢/٦٠
 مراده أنّ اتّصاف الماهيات بالإمكان إنّما هو بملاحظة ذاتها بما هي هي لخلوّها
 في مرتبة ذاتها عن طرفيّ الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلى الجاعل كما

حققه صدر المتألهين - قدس سره - في الأمور العامة من الأسفار .
لا يقال : إذا كانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى ، فأوصافها التي هي الفقر والربط
نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فإنّ الوجوب عين الوجود .
لأننا نقول : الربط بالحقّ الحاصل الذي هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ،
بل هو كمال وبهاء له . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهية جزاف - كما قال سيّد
الأوصياء والأنبياء - عليه الصلوة والسلام - : «الفقرُ فخريٌّ» .
فتلخص ممّا ذكرناه أنّ الإمكان والربط والفقر إلى العلة والوجوب بالغير
والوجود المصدري والإيجاد كلّها أوصاف ونعوت للهوية العينية الخارجية ، متغايرة
مفهوماً واعتباراً ، متحدة ذاتاً وخارجاً . ابوالحسن القزويني .

(٨)

قوله : « فرداً ومثناً » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطريقة أنّ المجموع المعتبر هنا ليس له وجود غير وجود الآحاد
بالأسر ، إذ ليس التركيب حقيقةً مؤدياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل
عينه - كما أفادها صدر المحققين في حواشي حكمة الإشراق . ابوالحسن القزويني .

(٩)

قوله : « كما لا يخفى على المنصف » ٥/٧٢

لأنّ في ارتسام الصّور في ذات الواجب تعالى محاذير عظيمة ومفاسد كثيرة ، أقلّها
عدم تحقّق العلم التفصيلي بالممكنات للواجب تعالى في مرتبة ذاته بذاته المقدسة الوجودية
كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمُشَلّ النورية ، فإنّه مبرهن مؤيد بالمكاشفات
القطعية . ابوالحسن القزويني .

فرهنگ

اصطلاحات و تعبيرات

the seven fathers (i.e. the planets)

الآباءُ السَّبعة

الأمّهات الأربعة التي يصحبها الذلّ والانقياد للآباء السبعة ٥/٦٨

eternity (endlessness)

الأبد

المراد به المنتهى في السلسلة الطولية العروجية ١٤/٤٢

union of the intellect with the intelligible

اتحادُ العاقلِ والمَعْقُولِ

استدلّ صدر المتألهين بتكافؤ المتضايقين على اتحاد العاقل والمعقول ٨/٣٥

parts

الأجزاء

ليس له (= لو احد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالعين وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

the elements of a definition

الأجزاءُ الحَدِّيَّةُ

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

constituent parts of a definition

الأجزاءُ الحَدِّيَّةُ التحليليّةُ

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب في التّقوّم إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

predicative elements

الأجزاءُ الحَمَلِيَّةُ

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لا بشرط فهى الأجزاء الحملية ١٥/٢٧

external parts

الأجزاءُ الخارجيّةُ

أعنى المادّة والصّورة الخارجيتين ١٩/٢٧

quantitative parts

الأجزاء الكميّة

أى المقدارية ١٢/٢٧

measurable parts

الأجزاء القمقدارية

إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة فى الوضع فهى الأجزاء المقدارية ١٨/٢٧

mental existent parts

الأجزاء الوجودية الذهنية

أعنى المادة والصورة الذهنيّتين ١٨/٢٧

actual existent parts

الأجزاء الوجودية الفعلية

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجودية فعلية احتاج الواجب فى الوجود

٥/٢٨

bodies

الأجسام

كلها مستنده إلى العقول العرضية والطبقة المتكافئة ١٦/٦٧

elemental bodies

الأجسام العنصرية

المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧

celestial bodies

الأجسام الفلكية

المظاهر من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧

need

الاحتياج

من لوازم التركيب ٨/٢٨

choice

الاختيار

لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل ١٦/٤٩

lower

الأخس

الصعود من الأخس فالأخس ١٦/٥٨

will

الإرادة

هي الرضا بالمراد ۲۲/۳۲، فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو إدراك الشيء

الملايم ۱۱/۵۴

talismanic powers

أربابُ الطَّلِسْمَات

وهي طبقة عرضية تكافئت ۱۴/۶۶

imprinting

الارتسام

ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام ۲۱/۴۴، الوجود الذّهنيّ

إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتحاد ۲/۴۵

eternity(beginninglessness)

الأزل

العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ۲۱/۳۶، ساب الكون فيه

بالسّالبة البسيطة ۲۱/۴۱، نسبته إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى

مراتب الوجود ۸/۴۲، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولية النّزوليّة

۱۳/۴۲

name

الإسم

العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على وجود الصّرف ۳/۲۳

synonymous names

الأسماءُ المُتَرَادِفَة

إنّ اسم السّماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة

۸/۲۴

imaginal forms

الأشباحُ المِثَالِيَّة

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بل الأشباح المثاليّة ۲۰/۵۷

illumination of the intellect

إشراقُ النّعةِ

يجعل النّفس مثله ۱۷/۶۸

intellectual illuminations

الإشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّةُ

المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى ١٦/٦٨

the higher

الأشرف

النزول من الأشرف فالأشرف ١٦/٥٨

sensible rays

الْأَشِعَّةُ الْحِسِّيَّةُ

ما امتازت إلا بتمايز العلل ١٤/٦٥

intellectual rays

الْأَشِعَّةُ الْعَقْلِيَّةُ

تمايزها وتكثرها في المحل العقلي وشعوره بها ١٢/٦٥

things

الأشياء

في ذواتها مستندة إليه تعالى ٢/٣٦

icons and talismans

الْأَصْنَامُ وَالطَّلِيسَمَاتُ

المثال النوري هو الأصل والأصنام والطلسمات فروع ٤/٧٠

relation

الإضافة

وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه ١٦/٣٦

illuminative relation

الإضافةُ الْإِشْرَاقِيَّةُ

نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط
والإضافة الإشراقية ١٩/٣٩ ، إن إضافة (= الله) الإشراقية وفيضه المقدس علم له تعالى
٣/٤٣ ، العلم الفعلي وهو الإضافة الإشراقية لا يستدعي متعلقا ١٧/٤٥ ، إن علمه تعالى
بالأشياء حضوري وبالإضافة الإشراقية ١٢/٥١

God's relations

إِضَافَاتُ اللَّهِ

ترجع إلى إضافة واحدة إشراقية هي القيتومية ٢١/٣٠

non - existance in the sense of privation

أَعْدَامُ مَلَكَاتٍ

الشُّرُورُ أَعْدَامُ مَلَكَاتٍ لَهَا حَظٌّ ضَعِيفٌ مِنَ الْوُجُودِ ٤/٢٧

accidents

الْأَعْرَاضُ

المَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ كَمَا فِي الْأَعْرَاضِ ١١/٢٧

permanent archetypes

الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ

الشَّيْخُ الْعَرَبِيُّ وَأَتْبَاعُهُ جَعَلُوا الْأَعْيَانَ الثَّابِتَةَ الْإِلَازِمَةَ لِأَسْمَائِهِ تَعَالَى فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ

عِلْمُهُ تَعَالَى ٧/٣٧ ، الْإِلَازِمَةُ لِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ ٢/٤٣

material individuals

الْأَفْرَادُ الْمَادِّيَّةُ

أَخَذَهَا مَنْسُوبَةً إِلَى الْمَبَادِي بِصَحِّحِ كَوْنِهَا قَاعِدَةً مَخْرُوطٌ نُورُهَا وَإِشْرَاقُهَا الْفَعْلِيُّ

٦/٧٢

human individuals

الْأَفْرَادُ النَّاسُوتِيَّةُ

لِنَوْعِهِ مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلَ الْقَاعِدَةِ ١٩/٦٩

material individuals

الْأَفْرَادُ الْهَيُولَانِيَّةُ

حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا أَيْ زَمَانِيَّاتُ صُورِ الْأَفْرَادِ الْهَيُولَانِيَّةِ ١٤/٧١

acts of God

أَفْعَالُ اللَّهِ

فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتِ لِفَعْلِ اللَّهِ تَعَالَى ١٠/٥٦

(the celestial) spheres

الْأَفْلَاقُ

حَرَكَتُهَا لَيْسَتْ طَبِيعِيَّةٌ بَلْ نَفْسَانِيَّةٌ ٢/٢٠

the seven solid spheres

الْأَفْلَاقُ السَّبْعَةُ الشَّدَادُ

لِلْهَيُولَى كَثْرَةُ اسْتِعْدَادِ بِحَرَكَاتِهَا ٢٢/٦٠

the nine spheres

الْأَفْلَاقُ التَّسْعَةُ

فَيَسْتَوِي الْعُقُولُ التَّسْعَةُ الْأَفْلَاقُ التَّسْعَةُ ١٦/٦٠

words, expressions

الالفاظ

موضوعه للمعاني العامة ١٦/٣٣

impossibility

الامتناع

نسبة الشيء إلى نقيضه مكيّفة بالامتناع ٤/١٩

intermediate position. middle ground

الأمرُ بيّن الأمرين

خلاصته ١/٥١

possibility, contingency

الإمكان

بمعنى القدر والتعلق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط لا

الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحّ على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ٢٠/٧٣

contingency of parts

إمكان الأجزاء

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى^١ لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

dispositional possibility

الامكان الاستعدادي

إنّ غيره (= واجب الوجود) لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت ذاتيا أو استعداديا

٢٠/٤٨

(ontologically) higher possibility

إمكان الأشرف

شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد

١٦/٧٠ ، والتعبير ليس على ما ينبغي إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخس إلا لأن

يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن ١٥/٧٢

relative possibility

الإمكان بالقياس

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصحابة الاتفاقيّة ٢/٢٨

essential possibility

الإمكان الذاتي

إن كان موضوعه المهية التعمليّة كان ذاتيا ٥/٣١ ، إنّ غيره (= واجب الوجود)

لا يخلو عن ملابسة قوة سواء كانت إمكانا ذاتيا أو استعداديا ٢٠/٤٨

the four mothers (i.e. elements)

الْأُمّهَاتُ الْأَرْبَعَةُ

التي يصحبها الذلّ والإنقياد للآباء السبعة ٥/٦٨

illuminative relation

الانْتِسَابُ الْإِشْرَاقِيّ

قدرته (= الله) انتسابه الإشرافيّ ١٦/٤٠ ، لا يستدعى طرفا لأنه الإشراف القائم

بالذات ٢١/٤١

a man of flesh and blood

الْإِنْسَانُ الْبَشَرِيّ

العالم إنسان لأرأس له كالإنسان البشريّ ٢/٢٥

the perfect man

الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ

بوحده جامع لكلّ ما في الوجود من الصّور والمعاني والأشباح والأرواح ١٧/٤٢

microcosm (i.e. man)

الْإِنْسَانُ الصَّغِيرُ

إنّ القلب الصنوبريّ فيه أشرف الأعضاء ٢١/٢٣ ، وقد جعل الرئيسة في الإنسان

الصغير باعتبار سبعة ٢٣/٢٣ ، العناصر في الإنسان الكبير كجحر المئانة في الإنسان الصغير

٦/٢٤

macrocosm (i.e. the universe)

الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ

هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، الشّمس في الإنسان الكبير سيّد -

الكواكب والأفلاك ٢١/٢٣ ، العناصر في الإنسان الكبير كجحر المئانة في الإنسان الصغير

٦/٢٤

marshalling lights

الْأَنْوَارُ الْإِسْفَهَبِيَّةُ

النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسفهبيّة ١٤/٣٢

the supernal lights

الْأَنْوَارُ الْأَعْلَى

وهي الطبقة الطولية ١١/٦٦

(spiritual) accidental lights

الأنوارُ السَّانِحَة

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

the triumphal lights

الأنوارُ القَاهِرَة

النور المعنويّ الأنوار القاهرة والإسفهبديّة ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ ساقل منها

عاليها ٢١/٤٦

the horizontal triumphal lights

الأنوارُ القَوَاهِرُ الطُّولِيَّة

أى إشراقات العقول المترتبة ومشاهداتها ٤/٦٣

the governing lights

الأنوارُ المُدَبِّرَة

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

is-ness; existence

الإنسيّة

المهيبة فيه (= الله) هى الإنسيّة ٢٢/٣٠

existential

الإيجاد

فرع الوجود ٩/٤٩ ، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠ ، الدّاعى والغرض من الإيجاد

ذاته تعالى ١٤/٥٤ ، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

real existential

الإيجادُ الحَقِيقِيّ

لا المصدريّ هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥ ، حصره فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات

إيجادات الوسطيّة غير مستقلة ١٤/٤٩

verbal existential

الإيجادُ المَصْدَرِيّ

والإيجاد الحَقِيقِيّ لا المصدريّ هو الوجود المنبسط ١٨/٤٥

mediated existential

الإيجادُ الوَسْطِيَّة

حصر الإيجاد الحَقِيقِيّ فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات إيجادات ووسطيّة ١٤/٤٩

pure absurdities

الباطلاتُ الصَّرْفَةُ

لزم الخلف (لو كان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ۱۱/۲۸

in its essence, in itself

بِدَآئِهِ

بذاته ولذاته كالظرف والمجرور إذا افترقا اجتماعا وإذا اجتماعا افترقا ۸/۱۸

the high and low isthmuses

البرَازِخُ العِلَوِيَّةُ والسَّفَلِيَّةُ

وَأَمَّا حُكَمَاءُ الْإِشْرَاقِ غَيْرُهُمْ (= غير الإسلام) فَيَعْتَبِرُونَ عَنِ الْأَجْسَامِ الْفَلَائِكِيَّةِ
وَالْعَنْصَرِيَّةِ بِالْبَرَازِخِ الْعُلَوِيَّةِ وَالسَّفَلِيَّةِ ۲۲/۵۷

isthmus of isthmuses

بَرَزَخُ الْبَرَازِخِ

الإضافة الإشرافية نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ۱۲/۳۰

simplicity

البَسَاطَةُ

فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى ۷/۲۷

non - composite entities

الْبَسَائِطُ

الكثرات والمركبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ۵/۳۲

the simple

الْبَسِيطُ

كُلُّ الْوُجُودَاتِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا ۲۱/۴۳

the ultimately simple, real non - composite

بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ

وَاجِدٌ وَجَامِعٌ لِكُلِّ وَجُودٍ وَكَمَالٍ وَجُودٌ بِنَحْوِ أَعْلَى ۸/۴۱ ، مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ

صُورٍ مَا دُونَهُ بِنَحْوِ الْبَسَاطَةِ ۷/۴۷

negatively conditioned

بِشَرْطٍ لَا

وَأَمَّا أَنْ تَعْتَبَرَ (= الأجزاء) فِي الذَّهْنِ بِشَرْطٍ لِإِفْهَى الْأَجْزَاءِ الْوُجُودِيَّةِ الذَّهْنِيَّةِ

۱۷/۲۷

complete, perfect	النَّام
	ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦
essential renewal	التَّجَدُّدُ الدَّائِيّ
	الحركة الجوهرية والتَّجَدُّدُ الدَّائِيّ في الطبيعة ٥/٦٢
hierarchy	التَّرتِيب
	ما صدر عنه تعالى 'إنما صدر بالتَّرتِيب ٥/٥٨
composition	التَّركِيب
	الاحتياج من لوازم التَّركِيب ٨/٢٨
real composition	التَّركِيبُ الحَقِيقِيّ
	إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحيث لم يكن تركيب حقيقيّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨
infinite regress	التَّسْلُسُ
	المحرّك ينهى إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدّور والتَّسْلُس ١/٢٠
successive regress	التَّسْلُسُ التَّعاقُبيّ
	جائز عندهم ويمثلون بحركة الثّقل إلى أسفل ١٣/٦٢
equivocality	التَّشْكِيك
	الوجود مقول بالتَّشْكِيك ١٣/٣٣
mutual correlation	التَّضَايُف
	التمسّك به لإثبات معقوليّة ذاته لذاته ٤/٣٥
multiplicity of the necessary existant	تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ
	إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨

delegation	التفويض
	المستازم للشرك الخفي ١٧/٥٠
constitutiveness	التقوم
	إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدية تحليلية احتاج في التقوم ٦/٢٨
equivalence	التكافؤ
	لا يستدعي إلا ثبوت المعية ١٢/٣٥
multiplicity	التكثير
	حصوله على طريقة الإشرافين ٢٠/٦٢
speaking	التكلم
	هو الإعراب عما في الضمير ٢٣/٣٢
speech of God	تكلم الله
	غرر فيه وإن الوجودات كلماته ١٦/٥١
essential speech	التكلم الذاتي
	المكنون الغيبي إعراب وإظهار بذاته وهو التكلم الذاتي ١/٣٣
mutual implication, necessary concomitance	التلازم
	إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨
coexistence of independent causes	توارد العلل
	مع تعدد إله العالم توارد العلل المستقلة على العلل المشخص ٦/٢٥
monotheism, unification, unity, oneness	التوحيد
	في مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيئات ٢٢/٥٠

fatalism , predestination

الْجَبَر

لاتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعلياً) ٣/٤٩

the maker

الْجَاعِل

جعل الحركة لا انه جعل الحركة حركة ١/٦٢

the world of spiritual realities

الْجَبَرُوت

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

particularity

الْجُزْئِيَّة

فعنوان الجزئية ينا في الحمل ١٦/٢٧

elemental body

الْجِسْمُ الْعُنْصُرِيّ

بجنب الأفلاك بداطفيا ٤/٢٤

making

الْجَعْل

أى المجعلية عامة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

composite making

الْجَعْلُ التَّركِيبِيّ

فيما بين الشئ وذاته وذاتياته باطل ٢/٦٢

genus

الْجِنْس

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

substance

الْجَوْهَر

مهيّة إذا وجدت كانت لا في الموضوع ١٧/٣٠

generic substance

الْجَوْهَرُ الْجِنْسِيّ

وجوهر للحمل الاتحاديّ ، أى الجوهر الجنسيّ ٢/٧٢

corruptible substance

الْجَوْهَرُ الْفَاسِد

الذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

non - material substance

النَّجْوَهْرُ الْمَجْرَدُ

ممکن و إلا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت ۱۶/۷۳ ، لما صح
الإمكان على النفس صح على طبيعة الجوهر المجرد مطلقا ۲۱/۷۳

simple ignorance

الْجَهْلُ الْبَسِيطُ

النفوس الطاهرة عن علائق الطبيعیة وعن الجهلین البسيط والمركب ۱۴/۵۳

composite ignorance

الْجَهْلُ الْمُرَكَّبُ

انظر: الجهل البسيط

need

الْحَاجَة

لزوم الخلف على وجه آخر وهو ضرورة الغنى المحض مشوبا بالحاجة ۱۱/۲۸

contingent

الْحَادِث

سببه كان حادثا ۲/۶۱ ، علّة كل حادث مركب من شيء قديم ومن شيء حادث

۱۷/۶۱

veil

الْحِجَاب

لا حجاب من المادّة ولو احققها من الزّمان والمكان في المفارقات ۳/۶۵

contingency, originatedness

الْحُدُوث

مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ۱۱/۲۰ ، والتجدّد ذاتيّ

للحركة ۲۲/۶۱

temporal originatedness

الْحُدُوثُ الزَّمَانِيّ

لا يازمنها حدوث ما انفعّل ، أي الحدوث الزّمانیّ ۱/۴۸

movement, motion

الْحَرَكَة

لا بدّ لها من محرّك ۲۳/۱۹ ، الحركة طلب والطلب لا بدّ له من مطلوب ۷/۲۰ ،
الجاعل جعل الحركة لا أنّه جعل الحركة حركة ۱/۶۲ ، في كلّ حركة أمر واحد مستمرّ

وهو التوسط بين المبدء والمنتهى ١٢/٦١ ، الحدوث والتجدد ذاتي للحركة ٢٢/٦١

movement in the sense of cutting

الحركةُ بِمَعْنَى الْقَطْعِ

راسم الأمر ممتد ١٣/٦١

mediating movement

الحركةُ التَّوَسُّطِيَّةُ

ومثال النسبتين (= نسبة الأزل إلى مراتب الدهر والزمان) نسبة الحركة التوسطية

إلى مراتب القطعية ٩/٤٢

substantial movement

الحركةُ الْجَوْهَرِيَّةُ

والتجدد الذاتي في الطبيعة ٥/٦٢

the Truth (i.e. God)

الحَقُّ تَعَالَى

له الأصناف الأربعة من الصفات ١٠/٢٩

pure Truth

الحَقُّ الصَّرْفُ

لزوم الخلف (لو كان) الحق الصرف ملتبها من الباطلات الصرفة ١١/٢٨

predication

النَّحْمَلُ

فعنوان الجزئية ينا في الحمل ١٦/٢٧

living

النَّجَى

وهو الحياة، إذ لا يعتبر الذات في المشتق ١٥/٢٩ ، فعلاً ودرأ كما بدا ١٦/٣٢ ،

هو الإدراك الفعّال ١٠/٥١

life of God

حَيَاةُ اللَّهِ

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

causative mood

الْحَيْثِيَّةُ التَّعْلِيلِيَّةُ

المراد به «لذاته» نفياً ٩/١٨

conditional mood	النَّحْبِثِيَّةُ التَّقْيِيدِيَّةُ
	المراد به «= لذاته» نفياً ۸/۱۸
elemental animal	النَّحَبَوَانُ الْعُنْصُرِيَّ
	العالم شخص من الحيوان لكن لا ذنب له كالحیوان العنصری ۲/۲۵
absolute hiddenness	الْخِفَاءُ الْمُطْلَقُ
	المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث القدسي ۱۳/۳۰
the void	الْخِيَالُ
	الكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى! لزم الخلاء ۷/۲۳
self - contradiction	الْخُلْفُ
	ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خلف ۲۱/۲۷ ، لزم الخلف والاحتياج جميعاً على تقدير إمكان الأجزاء ۱۰/۲۸
the multiple good	الْخَيْرُ الْكَثِيرُ
	تركه لأجل الشر القليل شر كثير ۸/۲۶
the pure good	الْخَيْرُ الْمَحْضُ
	الشيء إما خير محض وإما خيره كثير غالب على شره وإما مساو له ۱۷/۲۵ ، ليس لها حالة منتظرة ۳/۳۶
motive	الدَّاعِي
	والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالى ۷/۵۵
horizontal indication	الدَّلَالَةُ الْعَرَضِيَّةُ
	التي باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله في السلسلة العرضية الزمانية نزول ۲۱/۵۲
conventional indication	الدَّلَالَةُ الْوَضْعِيَّةُ
	الإلهية الذاتية الطولية لا نزول ۲۲/۵۲

vicious circle

الدَّوْر

المحرّك ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدَّوْر والتّسلسل ١/٢٠

perpetual duration

الدَّهْرُ

نسبة الأزل إلى مراتب الدَّهْر و الزَّمان نسبة الوجود الصَّرف إلى مراتب الوجود
٨/٤٢، روح الزَّمان والأزل روح الدَّهْر ١٠/٤٢. الشَّيء فيه مع هيولاه الأولى والثانية
اجتمع ١٧/٧١

the essence of God

ذَاتُ اللَّهِ

مصدق للحمل ١/٣١، علّة لذات ماعدا وهو كلّ الوجودات الممكنة المجرّدة
والمادّيّه ٢٢/٣٩

essential

الذَّاتِيّ

لا يعلّل ١/٦٢

lord of the species

رَبُّ النَّوْعِ

المثال النّورىّ الذّى يقال له ربّ النّوع ٢/٤٧، الأفاعيل المتقنة فى هذا العالم
من ربّ النّوع ٦/٦٨، بإلهامه للنّحل المسدّسات وللعناكب المثلثات ١١/٦٨، إذا
سمعت منهم أن يقولوا: « ربّ النّوع كلّيّ » فالمراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

time

الزَّمان

نسبة الأزل إلى مراتب الدَّهْر والزَّمان نسبة الوجود الصَّرف إلى مراتب الوجود
٨/٤٢، الدَّهْر روح الزَّمان والأزل روح الدَّهْر ١٠/٤٢

simple negative proposition

السَّالِبَةُ البَسِيْطَةُ

المنتفية بانتفاء الموضوع ٢١/٤١

cause

السَّبَبُ

العلم بالسَّبَب علم بالمسبّب ١/٣٦، تخلف المسبّب عنه غير جاز ٨/٦١

complete cause	السَّبَبُ التَّامُّ التَّخَلَّفَ عَنْهُ مَحَال ۸/۳۶
completing cause	السَّبَبُ التَّمَامِيّ السَّبَبُ الْغَائِي هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ۹/۷۱
final cause	السَّبَبُ الْغَائِيّ هُوَ السَّبَبُ التَّامُّ ۹/۷۱
the solid seven (i.e. the spheres)	السَّبْعُ الشَّدَاد حَقَارَةُ الْعُنَاصِرِ وَالْعُنْصُرِيَّاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا ۲۰/۲۴
seven planets	السَّبْعَةُ السَّيَّارَةُ وَبِإِزَائِهَا (= بِإِزَاءِ الرَّئِيسَةِ فِي الْإِنْسَانِ الصَّغِيرِ) فِي السَّمَاءِ السَّبْعَةُ السَّيَّارَةُ ۱/۲۴
the register of bieng	سِجِّلُ الْكَوْنِ أَيُّ الصُّوَرِ الْجَزْئِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ الْمُنْطَبَعَةِ فِي الْمَوَادِّ الْكَوْنِيَّةِ ۱۶/۴۷
simple negation	السَّلْبُ الْبَسِيطُ لَمْ تَكْ ذَاتُ كُلِّ شَيْءٍ بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِي الْأَزَلِ ۱۹/۴۱
negation of negation	سَلْبُ السَّلْبِ وَصِفُهُ (= اللَّهُ) السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا ۱۵/۳۰
descending vertical chain	السَّلْسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ النَّزُولِيَّةُ الْأَزَلُ مَبْدَأُ مَا هُوَ نَازِلٌ مَنَزَلَةً الْوَعَاءِ لِلْسَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ النَّزُولِيَّةِ ۱۳/۴۲
ascending vertical chain	السَّلْسِلَةُ الطُّوْلِيَّةُ الْعُرُوجِيَّةُ الْمُرَادُ بِالْأَبَدِ الْمُنْتَهَى فِي السَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ الْعُرُوجِيَّةِ ۱۴/۲۴
negative (attributes) of God	سُلُوبُ اللَّهِ سُلُوبُهُ (= اللَّهُ) تَعَالَى 'تَرْجِعُ إِلَى سَلْبٍ وَاحِدٍ هُوَ سَلْبُ الْإِحْتِيَاجِ ۲۰/۳۰

affirmative negation	سَلُوبُ اِنْجَابَات
	كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧
heaven	السَّمَاء
	إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ كَوَاقِبُهُ وَأَفلاكُهُ أَحْيَاءُ ١٧/٢٣
first heaven	السَّمَاءُ الْأُولَى
	وَرَبِّمَا قَالُوا كُلٌّ لِّلْسَّمَاءِ الْأُولَى ١٣/٢٤
(spiritual) accidental lights	سَوَاحِجُ الْأَنْوَارِ
	تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣
evil	الشَّرَّ
	أَعْدَامٌ ، وَقَدْ حَكَمُوا بِبِدَاهَةِ الْمَسْأَلَةِ ١٣/٢٦
minor evil	الشَّرُّ الْقَلِيلُ
	تَرَكَ الْخَيْرَ الْكَثِيرَ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ سَرَّ كَثِيرٌ ٨/٢٦
hidden disintegration of oneness	الشَّرُّ الْخَفِيّ
	التَّفْوِضُ مُسْتَلْزِمٌ لَهُ ١٧/٥٠
consciousness	الشَّعُورُ
	لَكِنْ بِالْفِعْلِ الشَّعُورُ وَجِبَا ٥/٤٨
the visible world	الشَّهَادَةُ
	كُلٌّ مَا فِي الشَّهَادَةِ آيَةٌ لِّمَا فِي الْغَيْبِ ٥/٢٩
evils	الشَّرُورُ
	أَعْدَامُ مُلْكَاتٍ ، لَهَا حِظٌّ ضَعِيفٌ مِنَ الْوُجُودِ ٤/٢٧
thing, entity	الشَّيْءُ
	نَسَبَتْهُ إِلَى نَفْسِهِ لَيْسَتْ كَنْبَسَةٌ نَقِيبُضُهُ إِلَيْهِ ٣/١٩ ، إِمَّا خَيْرٌ مُحْضٌ ، وَإِمَّا خَيْرُهُ كَثِيرٌ

غالب علی شره ، و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، فرق بین عدم الشیء مطلقا و بین عدمه عن موضوع قابل ۶/۲۷ ، شیئیة الشیء بتمامه و کماله ۱۵/۴۱ ، مالم یتشخص لم یوجد ۱۰/۵۹

الشیءُ مِنْ الشیء (derivation of) a thing from (another) thing

كالنفوس من العقول ۱۰/۵۷

الشیء مِنْ لا شیء (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ۹/۵۷

الشیئیةُ الشیء the «thingness» of a thing

بتمامه و کماله لا ینقصه ۱۰/۷۱

الصادِرُ الأوّل the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ۵/۵۹

صاحبُ الطّائِم lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذی نما من جسم لدى الإشرّاقیین منه ۸/۶۸

الصّحابةُ الاتّفاقیّة coincidental association

إذ بينهما (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقیّة ۲/۲۸

الصّحفُ المُنشّرة the spread books

هی وجودات النفوس ووجودات عالم المثال والملک ۱۰/۵۳

صِرْفُ النُجُود pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهو الواجب تعالیٰ ۱۴/۲۰ ، نسبة ذهنيّة ۲۰/۴۰

الصّفّات attributes

إثبات الصّفات هنا استطرادی ۵/۱۸ ، هم (= المعتزلة) نافون للصّفات ۱۱/۳۳

صِفّاتُ الله attributes of God

في أحكامها ۲/۲۹

real attributes of God

صِفَاتُ اللَّهِ الْحَقِيقِيَّةِ

ترجع إلى صفة واحدة هي الوجوب ٢١/٣٠ ، زاد نعمة حدوثها الخارج عن
مفطور العقل ١٨/٣٣

pure relative affirmative attributes

الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْإِضَافِيَّةُ الْمَحْضَةُ

كأبوّة زيد لعمره وأخوته لبكر ٩/٢٩

pure real affirmative attributes

الصِّفَاتُ الثَّبُوتِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَةُ

كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩

attributes of glory

صِفَاتُ الْجَلَالِ

يقال لنعوته (= الله) السَّلْبِيَّةُ ١١/٢٩

attributes of perfection

صِفَاتُ الْجَمَالِ

يقال له لنعوته (= الله) الثَّبُوتِيَّةُ ١٢/٢٩

negative attributes

الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّةُ

ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩

attributes of perfection

الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّةُ

ذاته تعالى لا بدّ ان يكون بذاته كاملا مستحقا لحمل الصفات الكمالية ٢/٣١

attributes

الصِّفَةُ

هي المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣

relative attributes

الصِّفَةُ الْإِضَافِيَّةُ

كالقادرية مضاف حقيقى ٦/٣٠

real relative attributes

الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الْإِضَافَةِ

كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

negative attributes

الصفةُ السَّلْبِيَّةُ

أعمّ ممّا يتنطق فيها بحرف السلب وممّا كان له لفظ بسيط ٢/٣٠

obscure icon

الصَّنَمُ الغَاسِقُ

النور القاهر في صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨

mental form

الصُّورَةُ الذُّهْنِيَّةُ

كصورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ١٠/٤١

intelligible form

الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ

الصّوره العينية عين الصورة العلمية ١٩/٣٧

concrete form

الصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ

عين الصّوره العلمية ٨/٣٧

the (unchangeable decreed) forms

الصُّوَرُ الْقَضَائِيَّةُ

المراد بها المثل النورية ٢٣/٤٦ ، لاتردّ ولا تبدّل ٢٠/٦٨

imaginal forms

الصُّوَرُ الْمِثَالِيَّةُ

علم النفس بالصّور العلمية المثالية التي في عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠

imprinted forms

الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَةُ

الصّور الجزئية عند المشائين كالصّور المرتسمة في خيالنا ١٤/٤٢ ، إرجاعها إلى

المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ١٤/٧٢

the vertical order

الطَّبَقَةُ الطُّوْلِيَّةُ

كيفية صدور الطبقة العرضية منها ٤/٦٦

the horizontal order

الطَّبَقَةُ الْعَرْضِيَّةُ

كيفية صدورها من الطولية ٤/٦٦

nature

الطَّبِيعَةُ

الحركة الجوهرية والتجدد الذاتي فيها ٥/٦٢ ، كلما صحّ على الفرد صحّ على
الطبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

seeking

الطَّالِبُ

لا بدّ له من مطلوب ٧/٢٠

talisman, theurgy

الطَّلِيسْمُ

كلّ زينة وكمال في الطلسم بنحو النشئت و بنحو التعاقب والسيلان فهو في
صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

manifestation, appearance

الظُّهُورُ

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

the highest light

الضَّوُّ الْأَعْلَى

الأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضّوء الأعلى ٩/٦٥

intelligent

العَاقِلُ

كلّ عاقل مجرد ٩/٣٤ ، مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

knowing, the knower

الْعَالِمُ (بكسر لام)

هو تعالى عالم بذاته ٥/٣٤

universe; world

الْعَالَمُ (بفتح لام)

لا حيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥ ، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥
هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، في كيفية حصول الكثرة فيه ٢٠/٥٩

physical world

الْعَالَمُ الْجِسْمَانِيّ

شكله الطبيعيّ هو الكرة ٧/٢٣

the world of sense

عَالَمُ الْحِسِّ

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ۱۸/۶۷

the sensory world

الْعَالَمُ الْحِسِّيّ

عالم المثال أشرف من العالم الحسّي لأنّ ذلك كلّ حياة وشعور ۱۹/۶۶

the world of intellect

عَالَمُ الْعَقْلِ

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ۱۸/۶۷

the higher world

الْعَالَمُ الْعِلَوِيّ

صور عارية عن الموادّ خالية عن القوة والاستعداد ۱۷/۵۹

macrocosm

الْعَالَمُ الْكَبِيرُ

نسبة الشمس إليه نسبة القلب إلى البدن ۱۲/۶۷

the imaginal world

عَالَمُ الْمُثَالِ

قيل المثل عالم المثال ۱۹/۷۱ ، أشرف من العالم الحسّي لأنّ كلّ حياة وشعور

۱۹/۶۶

the world of unity

عَالَمُ الْوَحْدَةِ

النفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ۱۳/۲۳

knowingness

الْعَالِمِيَّةُ

نفس النسبة التي للـلم إلى المعلوم ۱۹/۲۹

non - existence of a thing

عَدَمُ الشَّيْءِ

فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ۶/۱۷

intellect

الْعَقْلُ

إنّ أوّل ما صدر هو العقل ۱۸/۵۸ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ۱۶/۶۰ ، النفس

والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنقص والكمال ۲۰/۷۰ ، القاهر أي العقل ۱۱/۷۳ ،

the first intellect	المجرد الأشرف ١٧/٧٣ العقل الأول
the simple intellect	الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأول ١٨/٤٦ العقل البسيط
the second intellect	مراده (= فرفور يوس) ما سذكروه من العقل البسيط ٢١/٣٨ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشرافية ١٩/٣٩ العقل الثاني
the tenth intellect	الذي أيضا نور ١٠/٦٠ ، ليس فيه ما ينفى بصدور فلكك ثامن ١٥/٦٧ العقل العاشر
active intellect	هو العقل الفعال للنفوس الناطقة ١٧/٦٠ العقل الفعال
non - material intellect	كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد و اتحاده بالعقل الفعال ٢٢/٢٤ عقل الكل
universal intellect	يعنون به جملة العقول المفارقة ١٥/٢٤ العقل الكلي
acquired intellect	النفس والعقل الكليين من عالم الوحدة ١٣/٢٣ العقل المستفاد
non - material intellect	كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ٢١/٢٤ العقل المفارق
the nine intellects	والكل له عقل مفارق يفيض عليه ١٢/٢٤ العقول التسعة
	فيستوفي العقول التسعة ١٦/٦٠

the equivalent horizontal intellects

العُقُولُ الْعَرَضِيَّةُ الْمُتَكَافِئَةُ

فيها كثرة نوعية ٦/٤٧

the equivalent intellects

العُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ

إنما سميت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها

١٤/٦٨

non - material intellects

العُقُولُ الْمُفَارِقَةُ

يعنون بعقل الكلّ العقول المفارقة ١٥/٢٤

knowledge

الْعِلْمُ

انكشاف الأشياء وظهورها بين يدي العلم ١٩/٣٢ ، كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره ٢٠/٣٢ ، خاصيته إتقان الفعل ٩/٣٣ ، الأقوال فيه ١٥/٣٦ ، إمّا إضافة أو صورة مساوية للمعلوم ١٦/٣٢ ، قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ١٤/٤٥

Divine knowledge

عِلْمُ اللَّهِ

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، إنّ إضافته الإشرافية وفيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣ ، بالأشياء حضوريّ وبالإضافة الإشرافية ١٢/٥١ ، علمه (= الله) بغيره ٢٢/٣٥ ، مراتبه ٢٢/٤٤

non - detailed knowledge

الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيّ

يكون ذاته تعالى علماً إجمالياً ١/٣٩ ، وكونه علماً إجمالياً أي وجوداً بحتاً بسيطاً ٩/٤١ ، الكماليّ الذي هو عين ذاته كمال العلم التفصيليّ ٧/٧١

human knowledge

عِلْمُ الْإِنْسَانِ

قسّم إلى ثلاثة أقسام ٥/٣٩

sensory knowledge

الْعِلْمُ الْإِحْسَاسِيّ

منتف عنه (= الله) على ما نسب إلى المشائين ١٩/٣٨

detailed knowledge

الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ

المتأخرون قالوا إن ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع ما سواه لا تفصيليّ ٣/٣٩ ، علمه الإجماليّ الكماليّ الذي هو عين ذاته كمال هذا العلم التفصيليّ ٧/٧١

intuitive knowledge

الْعِلْمُ الْحُضُورِيُّ

إنّ علم الشيء بذاته حضوريّ ١٧/٣٦ ، إنّ علمه تعالى بالأشياء حضوريّ و بالإضافة الإشرافية ١٢/٥١

essential knowledge

الْعِلْمُ الذَّاتِيّ

مقام الكثرة في الوحدة ٢٢/٤٢ ، كيف لا يكون علمه فعليّاً وعلمه ذاتيّ ١/٤٩

creative fore knowledge

الْعِلْمُ الْعَيْنَائِيُّ

اعتبر فيه كونه سابقاً على النظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالى عين الدّاع ١٣/٥٤

actual knowledge

الْعِلْمُ الْفِعْلِيُّ

مقام الوحدة في الكثرة ٢٢/٤٢ ، إنّ علم الأوّل تعالى شأنه فعليّ ٢٢/٤٨ ، وهو بالإضافة الإشرافية لا يستدعي متعلّقا ١٧/٤٥

knowledge of the Necessarily (Existent)

عِلْمُ الْوَاجِبِ

بالأشياء وانطواء الكلّ في علمه ١٠/٣٩

unitary and simple knowledge

الْعِلْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيطُ

فعال للتفاصيل وهو أشرف منها ٩/٣٩

cause

الْعِلَّةُ

مناط الحاجة إليه هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، كلّ معلول ملائم لعلته مقتضية إتياءه ١٢/٢٥ ، مضافه للمعلول والمحرك للمتحرّك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، المعلول شأن من شؤون العلة ١٢/٣٦ ، العلم بالعلّة

final cause	في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ٢١/٣٦ الْعِلَّةُ الْغَايَةُ
foreknowledge	فاعل الفاعل بما هو فاعل ٥/٥٦ الْعِنَايَةُ
vertical worlds	وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته ١٢/٤٦ ، اقتضت وجود الأفعال ٦/٥٨ الْعَوَالِمُ الطُّوْلِيَّةُ
horizontal worlds	هو منظّم العوالم الطولية والعرضية ١٢/٥٥ الْعَوَالِمُ الْعَرْضِيَّةُ
intellectual worlds	هو منظّم العوالم الطولية والعرضية ١٢/٥٥ الْعَوَالِمُ الْعَقْلِيَّةُ
concrete predestination	كثيرة ٦/٢٣ عَيْنِي الْقَدَرُ
appetitive aim	والقدر العيني ١٦/٤٧ الْغَايَةُ الشَّهَوِيَّةُ
wrathful aim	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أو غضبية ٢/٢٠ الْغَايَةُ الْغَضَبِيَّةُ
aim	حركة الأفلاك ليست لغاية شهوية أو غضبية ٢/٢٠ الْغَرَضُ
essential richness	الذّاعي والغرض من الإيجاد ٧/٥٥ الْغِنَاءُ الذّائِي
the purely rich	لوجود الواجب ١/٤٤ الْغَنِيُّ الْمَحْضُ
	لزوم الخلف على وجه آخر وهو صيرورة الغني المحض مشوباً بالحاجة ١٠/٢٨

the invisible world

الْغَيْب

كلّ ما في الشهادة آية لما في الغيب ٥/٢٩

agent

الْفَاعِل

بالمعنى المصطلح للإلهيّين ليس إلّا هو ٣/٢٣

Divine agent

الْفَاعِلُ الْمُصْطَلَحُ الْإِلَهِيّ

المعلول شأن من شؤون العلة لاسيّما في الفاعل المصطلح الالهي ١٣/٣٦

individual

الْفَرْد

كلّما صحّ عليه صحّ على الطّبيعة من حيث هي ١٩/٧٣

rational individual

الْفَرْدُ الْعَقْلَانِيّ

أى المجرّد الموجود في عالم الإبداع غير دائر

specific difference, differentia

الْفَصْل

لأجزاء حدّ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

act(caused by) motion

الْفِعْلُ الْمُسْتَحَرَكُ

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

the motive act

الْفِعْلُ الْمُحَرَكُ

كالعقول النورية فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريرك المعلم للمتعلم والمعشوق

للمعاشق ٥/٥٧

essential need

الْفَقْرُ الدَّائِيّ

للولوجودات الإمكانية ١/٤٤

heavenly sphere

الْفَلَائِكُ

يقولون : « الفلك الكلى » ويريدون به المحيط ٧/٧٠

the most sacred effusion (of God)

الْفَيْضُ الْأَقْدَسُ

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعهِ (= الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

the sacred effusion (of God)	الْفَيْضُ الْمُقَدَّسُ
هو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء ١٧/٤٠ ، فيضه المقدس ورحمته الواسعة في كل المهبّات أحاط بكل شيء ٢١/٤٢ ، إنَّ إضافته (= الله) الإشرافية وفيضه المقدس علم له تعالى ٤/٤٣ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ١٦/٤٤	الْفَيْضُ الْمُقَدَّسُ
effusion (as essential quality)	لازم النور ٢٢/٤٧
being powerful	القَادِرِيَّةُ
	نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور ١٩/٢٩
victorious	الْقَاهِرُ
	أى العقل ١١/٧٣
the second victorious	الْقَاهِرُ الثَّانِي
	يقبل من نور الأنوار فيض الإشراق ١/٦٤
the fifth victorious (light)	الْقَاهِرُ الْخَامِسُ
	يقبل من النور الساتح ستة عشر مرة ١٧/٦٤
predestination	الْقَدَرُ
	الصّور الجزئية القائمة بالنفس الجزئية المنطبعة الفلكية ١٣/٤٧
concrete predestination	الْقَدَرُ الْعَيْنِي
	يحلّ الكون عينى القدر والقدر العيني ١٦/٤٧
power	الْقُدْرَةُ
	هى الإضافة بالشعور والمشية ١٦/٣٢ ، اعتبر المتكلمون قى مفهومها انفكاك متعلقها وقتاماً عن الذات ٢/٤٨ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ٤/٤٨
the power of God	قُدْرَةُ اللَّهِ
	علمه قدرته ١٢/٤٠ ، انتسابه الإشرافى وفيضه المقدس ١٦/٤٠ ، كونه نوراً على

sacredness	القدرة دلّ ٢٢/٤٧ الْقُدُّ وَسِبَّةُ
pre - eternal	سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ١/٣٠ الْقَدِيمُ
pre - eternal by virtue of essence	في ربط الحادث به ٣/٦٢ الْقَدِيمُ بِالذَّاتِ
pre - eternal by virtue of time	وهو الواجب الوجود ١٩/٦١ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ
Divine decree	كالعقل ١٩/٦١ الْقَضَاءُ
non - detailed Divine decree	صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦ ، الصّور الكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧ الْقَضَاءُ الْإِجْمَالِيّ
detailed Divine decree	قلمه قضاءه الإجمالي ٦/٤٧ الْقَضَاءُ التَّفْصِيلِيّ
unchangeable decree	الصّور القائمة بالعقل قضاءه التفصيلي ٦/٤٧ الْقَضَاءُ الْحَتْمِيّ
concrete decree	لا يردّ ولا يبدّل ٢٢/٤٦ الْقَضَاءُ الْعَيْنِيّ
(the higher) pen	إطلق السيّد المحقق الدّاماد القضاء العينيّ عليها (= الصّور الجزئية) ١٩/٤٧ الْقَلَمُ
the lower victorious (lights)	واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦ الْقَوَاهِرُ الْأَدْنَى
	الطبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهر الأدنى بلسان الإشراف ١٠/٥٨

- النفوَاهِرُ الْأَعْلَى (قاهر أعلى)
the higher victorious (lights)
أى العقل الطولية ۸/۵۸، المثل أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر
الأعلى ۱۶/۶۸
- النفوَاهِرُ الطولية
vertical victorious (lights)
وإن لأعلى، أى القواهر الطولية ۱/۶۷
- النفوسُ النُزُولِيَّةُ
arc of descent
وفي مقابلة القوس الصعودي مراتبه كمراتبه ۱۴/۵۸
- قوة الشيء
potentiality of a thing
بما هي قوة الشيء ليست بشيء ۱۰/۵۷
- النفوسُ الألفية
the thousand - fold faculties
النفوس في مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كل القوى الألفية ۱۴/۶۹
- النفوسُ الظاهرةُ والباطنةُ
external and internal faculties
في هذه النشأة عشرة وفي نشأة المثالية أيضا عشرة ۱۰/۵۹
- القيومية
constitutingness
ليست نسبة عقلية بل هي نسبة إشراقية ۱۰/۳۰
- الكائنات
generated being, entity in state of generation
الفعل إن كان مسبوقا بالمادة والمدة ۱۱/۵۶
- الكثرات
multiplicities
الكثرات والمركبات لابد أن تنتهي إلى الواحدات والبسائط ۷/۳۲
- الكثرة العددية
numerical multiplicity
في الجواهر بالمادة ولواحقها وفي الأعراض بالموضوعات ۱۸/۲۲
- الكثرة في الوحدة
multiplicity within unity
إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة وإن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى
۱۶/۴۳، يعنى أن المرتبة الأعلى من الوجود بوحدها وبساطتها جامعها لكل الوجودات
۱۶/۴۲

specific multiplicity النكثرة النوعية

بالمهيات ٢٧/٢٢ ، العقول العرضية المتكاثرة فيها كثرة نوعية ٦/٤٧

multiple, many الكثير

مبدء الواحد ١٩/٢٠ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

the lordship of the world of elements كد خدائية عالم العناصر

إليه (= العقل العاشر) مفوض كد خدائية عالم العناصر ١٨/٦٠

speech الكلام

اختاروا اللفظ لأن يكون مسمى لاسم الكلام ٦/٥٢ في تقسيمه ١/٥٣ ، إن الوجود بشراشه مراتب الكلام ١٣/٥٣

the whole الكل

إن كثيرا من الفلاسفة يسمون السماء الأولى جرم الكل وحركتها حركة الكل

١٤/٢٤

universal الكلى

إذا يقولوا: « رب النوع كلى » المراد بالكلىة السعة الوجودية ٦/٧٠

natural universal الكلى الطبيعي

موجود والمهية متحققة بواسطة الوجود ٢٠/٥٠ ، إن المهية المطلقة كلى طبيعي

٢٠/٧٢

the perfect words الكلمات التامات

في ماثورات أئمتنا - عليهم السلام - : « نحن الكلمات التامات ٧/٥٣

the existential words الكلمات الوجودية

تحصل من تقاطع النفس الرحمانى وهو الوجود المنبسط ١٨/٥١

the verbal words الكلمات اللفظية

تحصل من تقاطع النفس الإنسانى فى المقاطع الثمانية والعشرين ١٨/٥١

the words of God

كَلِمَاتُ اللَّهِ

إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا في الضمير ١٦/٥١

perfection

الْكَمَال

هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ١٥/١٩ ، معطى الكمال ليس فاقداً له

٦/٣٤

hidden treasure

الْكَنْزُ الْمَخْفِيّ

الخفاء المطلق المعبر عنه بالكنز المخفيّ ١٣/٣٠

the star of love

كَوْكَبُ الْعِشْقِ

كزهرة فإنّها كوكب العشق والمحبة ٤/٦٨

non - conditioned

لَا بَشَرَط

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) في الذّهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية ١٥/٢٨

consequent

الْتَلَازِم

ممتنع الانفكاك عن الملزوم ٩/٣٦

non - thing

الْتَلَا شَيْء

المادّة الأولى 'وهي التلاشيء' بمعنى لاشيئية لها فعلية فإنّها قوة محضة ٩/٥٧

by virtue of its essence

لِذَاتِهِ

بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ٧/١٨

the preserved tablet

الْلَوْحُ الْمَحْفُوظ

منزلتها من العقل منزلة اللوح الحسيّ من القلم الحسيّ ١٢/٤٧

«what» of lexical explanation

«مَا، الشَّارِحَة

مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ٦/١٨

essential

مَا بِالذَّاتِ

بختلف ولا يتخلف ٢٣/٥٢

essential distinguishing factor

مَا بِهِ الْاِمْتِيَّازُ الدَّائِي

ما به الاشتراك الدائى يستدعى ما به الامتياز الدائى ٤/٢١

prime matter

الْمَادَّةُ الْأُولَى

وهى التلاشى يعنى لاشيئية فعلية لها فإنها قوة محضة ٩/٥٧

external matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الْخَارِجِيَّتَيْنِ

الأجزاء الخارجية أعنى المادة والصورة الخارجيتين ١٩/٢٧

mental matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذَّهْنِيَّتَيْنِ

كما فى الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجودية الذهنية أعنى المادة والصورة

الذهنيتين ١٨/٢٧

concrete matter and form

الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ الْعَيْنِيَّةُ

كما فى المركبات الخارجية ١٠/٢٧

directly innovated

الْمُبْتَدَعُ

الفاعل إن لم يكن مسبقاً بالمادة والمدة ١٢/٥٦

the first source

الْمُبْدَأُ الْأَوَّلُ

والكلّ بالقياس إلى المبدء الأول كشيء واحد حتى ١٢/٢٤

the moving (thing)

الْمُتَحَرِّكُ

المحرك مضايقة له ١٢/٣٥

two correlatives

الْمُتَضَايِفَانِ

متكافئان قوة وفعلًا ١٩/٣٤

ideas

الْمُثُلُ

فِعْلُهُ (= الله) مثل قائمه بالذات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنها سميت العقول المتكافئة مثلًا لكونها أمثالا لمادونها ومثالات وآيات لما فوقها ، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصور المرتسمة إلى المثل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢ ، إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

Platonic Idea

النِّمِثَالُ الْإِفْسَلَاطُونِي

لكل نوع فردة العقلاني ١٤/٦٨

luminous Idea

النِّمِثَالُ النُّورِي

الذي يقال له ربّ النوع ٢/٤٧ ، هو الأصل ، والأصنام والطلسمات فروع

٤/٧٠ ، موجود شخصي ١١/٧٢

Platonic Ideas

النِّمِثَالُ الْإِفْسَلَاطُونِيَّة

تحقيق في مهيتها بعد الفراغ عن إنبيتها ١٢/٦٨ ، تأويلات القوم لها ١/٧١

image (Ideas) in suspense

النِّمِثَالُ الْمُعَلَّقَة

الصّور الجزئية عندهم المثل المعلقة ١٤/٤٧ ، أي عالم المثال والخيال المنفضل

١٢/٥٨ ، من نور الشهود والعقول والأرباب التي بإزاء المثل المعلقة ٢١/٦٦ ، عالم المثال

يعني المثل المعلقة التي هي بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

luminous Ideas

النِّمِثَالُ النُّورِيَّة

يجيء إثباتها في الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ١٤/٣٧ ، الصّور القضائية المراد بها

المثل النورية ٢٣/٤٦

luminous Ideas

مُثَلٌ ذِي شَارِقَة

نورية ، أي الطبقة العرضية من العقول ٩/٥٨

non - material

النُّمُجَرَّد

كل مجرّد عاقل ٩/٣٤ ، تعقل المجرّد عين ذاته الوجودية وإن لم يكن عين مهيتها

٧/٦٠

lower non - material

النُّمُجَرَّدُ الْأَخْسَر

إمكان المجرّد الأخسّ وهو النّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل

١٦/٧٣

higher non - material

النُّمُجَرَّدُ الْأَشْرَف

إمكان المجرّد الأخسّ وهو النّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل

١٧/٧٣

creator	المُحْدِث
	لابد لكل حادث من محدث ٢٢/٦١
mover	المُحَرِّك
	لا محالة ينتهي إلى محرك غير متحرك أصلا ١/٢٠ ، مضافة للمتحرك ١٢/٣٥
the created (being)	المُخْتَرَع
	الفاعل إن كان مسبوقا بالمادة دون المدة ١٢/٥٦
the one all - comprehensive sign of perception	الْمَدْرَكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيُّ
	ما ينال المدارك بوجودات متشعبة يناله بمدرك واحد جمعي هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤
Divine significations	الْمَدْلُولَاتُ الْإِلَهِيَّةُ
	كل الوجودات له دلالة بالذات عليها ١٤/٥٢
the mirror of the Truth	مِرْآتُ الْحَقِّ
	الكل مرآة ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحق ٢٠/٤٢
the twenty - eight levels	الْمَرَاتِبُ الثَّمَانِيَّةُ وَالْعِشْرِينَ
	هي العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال والمعقولات التسع العرضية ١٩/٥١
composite	الْمُرَكَّبُ
	كل مركب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨
composites	الْمُرَكَّبَاتُ
	الكثرات والمركبات لابد أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢
external composites	الْمُرَكَّبَاتُ الْخَارِجِيَّةُ
	المادة والصورة العينية كما في المركبات الخارجية ١٠/٢٧
the (thing) caused; effect	الْمُسَبَّبُ
	العلم بالسبب علم بالمسبب ١/٣٦ ، تخلّفه عن السبب غير جاز ٨/٦١

(the thing) named	المُسَمَّى
العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصّرف ٣/٣٣	
the referent of a concept, a notation	المِصْدَاق
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٤١	
correlation	المُضَاف
أمر معقول بالقياس إلى الغير ١٦/٣٥	
real correlation	المُضَافُ الْحَقِيقِيُّ
الصفة الإضافية كالقادرية مضاف حقيقي ٧/٣٠	
correlation as commonly understood	المُضَافُ الْمَشْهُورِي
الصفة الحقيقية ذات الإضافة كالقدرية مضاف مشهورى ٧/٣٠	
loci of manifestation	المَظَاهِير
من الأجسام الفلكية والعنصرية ١٩/٥٧	
non - material	المُفَارِق
لايجوز عليه التجا في ولا الحركة ٣/٧٠	
non - materials	المُفَارِقَات
لاحجاب من المادة ولواحقها من الزمان والمكان فيها ٣/٦٥	
concept, notion	المَفْهُوم
جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ٢٠/٣١	
general meanings	المَعَانِي الْعَامَّة
الألفاظ موضوعة لها ١٦/٣٣	
accidental relational meanings	المَعَانِي الْعَرَضِيَّةُ الْإِضَافِيَّةُ
قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافية العرضية ١٤/٤٥	

intelligible

الْمَعْقُول

مفهومه بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

the (thing) caused, effect

الْمَعْلُول

العلّة مضايقة للمعلول و المحرك للمتحرك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هي علّة تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إياه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل ٢١/٣٦

the first (thing) caused, the first effect

الْمَعْلُولُ الْأَوَّل

ذاته تعالى علم تفضيلي به وإجمالى بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

non - self - subsistent meaning

الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةُ

الوجود الرّابط أو المعنى الحرفي لانفسيّة له ١٠/٤٤

absolutely hidden

الْمَكْنُونُ الْغَيْبِيّ

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

antecedent

الْمَلْزُوم

اللازم ممتنع الانفكاك عنه ٩/٣٦

habitus

الْمَلَكَةُ

اذ ختمت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنّما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات ٦/٥٠

the angelic world of souls, super - sensible world

الْمَلَكُوت

بالمعنى الأعمّ وهو العالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال

١٦/٥٧

the possible

الْمُمْكِن

من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

the lower possible

الْمُمْكِنُ الْأَخْسَر

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

the higher possible

الْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ

الْمُمْكِنُ الْأَخْسَرُ إِذْ تَحَقَّقَا فَالْمُمْكِنُ الْأَشْرَفُ فِيهِ سَبَقًا ۱۹/۷۲

the nearest higher possible

الْمُمْكِنُ الْأَقْرَبُ الْأَشْرَفُ

وَهُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ ۱۸/۴۶

non - existent possibles

الْمُمْكِنَاتُ الْعَدَمِيَّةُ

لَزِمَ الْخَلْفُ (لَوْ كَانَ) الْوَاجِبُ الْبَحْثُ مُخْتَلَطًا بِالْمُمْكِنَاتِ الْعَدَمِيَّةِ ۱۲/۲۸

unfree agent

الْمُوجِبُ - بَفَتْحِ الْجِيمِ -

أَيُّ فَاعِلٍ يَجِبُ فَعْلُهُ لَا بِقُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ ۱۰/۴۸

free agent

الْمُوجِبُ - بِكَسْرِ الْجِيمِ -

أَيُّ فَاعِلٍ يَجِبُ فَعْلُهُ بِقُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ ۸/۴۸

affirmative universal proposition

الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ

انْعَكَاسُهَا كَنْفَسُهَا ۹/۳۴

existent

الْمَوْجُودُ

مَقْسَمٌ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ ۲۱/۲۵، إِمَّا خَيْرٌ مُحْضٌ وَإِمَّا شَرٌّ مُحْضٌ ۱/۲۶، كُلٌّ مَوْجُودٌ

يُمْكِنُ أَنْ يَعْقَلَ بَوَجهَ وَلَوْ بِالْوَجْهِ الْعَامَّةِ ۱۳/۳۴

susceptible subject

الْمَوْضُوعُ الْقَابِلُ

فَرْقٌ بَيْنَ عَدَمِ الشَّيْءِ مُطَاقًا وَبَيْنَ عَدَمِهِ عَنْ مَوْضُوعٍ قَابِلٍ ۶/۲۷

quiddity

الْمَهْيَةُ

فِيهِ (=الله) هِيَ الْإِنْتِبَاطُ ۲۲/۳۰، تَقَرَّرَ أَنَّهَا مُنْفَكَّةٌ عَنِ الْوُجُودِ بِاطِلٍ ۴/۳۷، حَيْثِيَّةٌ

ذَاتُهَا حَيْثِيَّةٌ الْمَغَايِرَةُ مَعَ الْمَهْيَةِ الْآخَرَى ۱۱/۴۱

quiddity elaborated by the mind

الْمَهْيَةُ التَّعْمَلِيَّةُ

إِلَّا مَكَانَ أَنْ كَانَ مَوْضُوعَهُ الْمَهْيَةُ التَّعْمَلِيَّةُ كَانَ ذَاتِيًّا ۵/۳۱

absolute quiddity

الْمَهْيَةُ الْمُطْلَقَةُ

كلّيّ طبيعيّ ١٠/٧٢

the world of bodily forms, material world

النَّاسُوت

هي أفراد طبيعيّة لنوعه ١٧/٦٩

luminous relations

النَّسَبُ النُّورِيَّةُ

النَّسَبُ الوُضْعِيَّةُ والهيآت الواقعة في عالم الطّبيعة أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ و

الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

conventional relations

النَّسَبُ الوُضْعِيَّةُ

والهيآت الواقعة في عالم الطّبيعة أظلال النَّسَبِ النُّورِيَّةِ والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

illuminative relation

النَّسَبَةُ الْإِشْرَاقِيَّةُ

القيومية ليست نسبة عقلية بل هي نسبة إشراقية ١٠/٣٠

mental relation

النَّسَبَةُ الذَّهْنِيَّةُ

صرف الوجود نسبة ذهنية ٢٠/٤١

relation of a thing

نِسْبَةُ الشَّيْءِ

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩

intellectual relation

النَّسَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ

القيومية ليست نسبة عقلية بل هي نسبة إشراقية ١٠/٣٠

imaginal world

النَّشْأَةُ الْمِثَالِيَّةُ

القوى الظاهرة والباطنة في هذه النشأة عشرة وفي النشأة المثالية أيضا عشرة

١٠/٦٩

Divine order

النَّظَامُ الرَّبَّانِيّ

فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشاء من نظامه الربّانيّ ١٤/٤٦

universal order

النَّظَامُ الْكَيَّانِيّ

فالكلّ من نظامه الكيانيّ ينشأ من نظامه الربّانيّ ١٤/٤٧

positive attributes of God

نُعُونُهُ (=الله) الثُّبُوتِيَّةُ

يقال لها صفات الجمال ١١/٢٩

negative attributes of God

نُعُونُهُ (=الله) السَّلْبِيَّةُ

يقال لها صفات الجلال ١١/٢٩

soul

النَّفْسُ

حركة النفس لا بدّ لها من مخرج فاعلى وكذا من مخرج غائى ٥/٢٠، خروجها من القوّة إلى الفعل لا بدّ لها من مخرج فاعلى ٦/٢٠، كلّ مطلوب تناله النفس لا تقف عنده ٧/٢٠، علمها بالصّور المثاليّة التي في عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠، اسم النفس لما يتعلّق تعلّقاً تدبيرياً بالجسم ٤/٥٩، في مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى ١٣/٦٩، والعقل متخالفان نوعاً واختلافهما بالنقص والكمال ٢٠/٧٠، النور الاسفهبدي النفس ١٠/٧٣، المجرّد الأخسّ وهو النفس ١٦/٧٣، ولمّا صحّ الإمكان على النفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقاً ٢١/٧٣

human breath

النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ

الكلمات اللفظيّة تحصل من تقاطع النفس الإنساني ١٧/٥١

Divine breath

النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ

الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النفس الرّحمانى ١٨/٥١

intellectual soul

النَّفْسُ الْعَقْلِيَّةُ

والكلّ... كشيء واحد حتى له نفس عقليّة ١٢/٢٤

universal soul

نَفْسُ الْكُلِّ

يعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّماويّات ١٦/٢٤

universal soul النَّفْسُ الْكُلِّيَّةُ

النفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

rational soul النَّفْسُ النَّاطِقَةُ

بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهم وحساس كلّ على مراتبها ٨/٦٩

terrestrial souls النَّفْسُ الْأَرْضِيَّةُ

والنور الاسفهب من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

spherical souls النَّفْسُ الْفَلَائِكِيَّةُ

والنور الاسفهب من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

pure souls النَّفْسُ الطَّاهِرَةُ

عن علائق عالم الطّبيعة ١٣/٥٣

soul and the intellect النَّفْسُ وَالْعَقْلُ

اختلافهما بالنقص والكمال لبالنوع ١٧/٧٣

light النُّورُ

هو الظاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والنور واحد وفي عين وحدته

غير مثناة شدة ٣/٤٢ ، الفياضيّة لارم النور وهذا النور عين المشيئة والشعور ١/٤٨

the most remote lower light النُّورُ الْأَبْعَدُ الْأَسْفَلُ

يشاهد العالی حتّى نور الأنوار ٢٢/٦٤

marshalling light النُّورُ الْإِسْفَهْبُ

من النفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧ ، أى النفس ١٠/٧٣

the nearest light النُّورُ الْأَقْرَبُ

هو العقل الأوّل ١٠/٦٣

the light of lights نُورُ الْأَنْوَارِ

لها مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

the real light

النُّورُ الْحَقِيقِيُّ

والهوية الصّرفه علم ۲۰/۳۲

(spiritual) accidental light

النُّورُ السَّانِح

النُّورُ الحاصل في النُّورِ المجرّد من نور الأنوار ۱۴/۶۴

the light of contemplation

نُورُ الشُّهُود

يسمّوكلّ نور شارقة ۱۸/۶۶

the victorious light

النُّورُ الْقَاهِر

من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشرافيّين ۲۰/۵۷ ، كلّ نور قاهر غير النُّورِ الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق ۶۳ ۲۲ ، في صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/۶۸ ، سنذكر بوجود النُّورِ المدبّر على وجود النُّورِ القاهر ۲۰/۷۰ ، أشرف من النُّورِ المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۳

accidental light

النُّورُ الْعَرَضِيُّ

فيّاض للشّعاع ۱۳/۳۲

the guiding light

النُّورُ الْمُدَبِّر

سنذكر بوجود النُّورِ المدبّر على وجود النُّورِ القاهر ۲۰/۷۰ ، النُّورُ القاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات ۱۳/۷۲

the spiritual light

النُّورُ الْمَعْنَوِيّ

إنّ شعاع النُّورِ المعنويّ الأنوار القاهرة والاسفهبديّة ۱۴/۳۲

light of light

نُورُ النُّورِ

النُّورُ الأقرب لنور النُّورِ مفيض نور ثان وثالث ۱۰/۶۳

sensible luminosity

النُّورِيَّةُ الْحِسِّيَّةُ

العرضيّة العديمة الشّعور ۸/۴۰

real luminosity النُّورِيَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ

كان علمه تعالى 'نوريته' لكن لا النُّورِيَّةُ المصدريَّة بل الحَقِيقِيَّة ٧/٤٠

verbal luminosity النُّورِيَّةُ الْمَصْدَرِيَّةُ

كان علمه تعالى 'نوريته' لكن لا النُّورِيَّةُ المصدريَّة ٧/٤٠

the One الْوَاحِدُ

أى لا شريك له مطلقا ٨/٢٧ ، لا يصدر عنه إلا الواحد ٢١/٥٩ ، فواحد جا
مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

one in number, numerical one الْوَاحِدُ بِالْعَدَدِ

هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٠/٢٣

two necessary (existent) الْوَاجِبَانِ

إذا فرض الواجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

pure Necessary (Existence) الْوَاجِبُ الْبَتَحْتُ

لزم الخلف (لو كان) الواجب البحث مختلطا بالممكنات العدمية ١٢/٢٨

The Necessary (Existent) most high الْوَاجِبُ تَعَالَى

لامهية للواجب تعالى 'سوى الوجود الصّرف ٦/٣١

Necessarily Existent وَاجِبُ الْوُجُودِ

واجب العلم والقدرة والإرادة ٢٢/٣٣ ، لا شريك له في الوجوب الذاتى ١/٢٣ ،

إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، إذا كانت الأجزاء (= أجزاء
الواجب) وجودية فعلية احتاج الواجب في الوجود ٥/٢٨

Necessarily Existent by Itself وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ

واجب الوجود من جميع الجهات ٢/٣٤

mediator of subsistence

الْوَاسِطَةُ فِي الثُّبُوتِ

كما في وساطة وجود الحقّ لتحقيق الوجود الخاصّ الإمكانى ١٢/١٨

mediating in occurrence

الْوَاسِطَةُ فِي الْعُرُوضِ

كما في وساطة الوجود الخاصّ في تحقّق المهيّة ١٠/١٨

necessity

الْوُجُوبُ

نسبة الشيء إلى نفسه مكبّفة بالوجوب ٤/١٩ ، لا فرد لطبيعة الوجوب سواه

(= سوى الواحد) ٨/٢٧

necessity of choice

وُجُوبُ الْاِخْتِيَارِ

لا ينافي الاختيار ٨/٤٩

existence

الْوُجُودُ

ثبوته لنفسه ضروريّ ٢/١٩ ، المراد به حقيقة الوجود الّذى ثبت أصالته ١٩/١٨ ،
 مقول بالتشكيك ١٣/٣٣ ، تقرّر المهيّة منفكاً عن الوجود باطل ٤/٣٧ ، له مراتب
 ١٧/٤٠ ، والنور واحد وفي عين وحدته غير مثناة شدّة ٣/٤١ ، حيثيّة ذاته حيثيّة
 الإحاطة ١٣/٤١ ، إمّا ذهنيّ وإمّا عينيّ ٢/٤٥ ، الإيجاد متفرّع عليه ٢٢/٥٠ ،
 بشرائه مراتب الكلام ١٣/٥٣

possible existence

الْوُجُودُ الْإِمْكَانِيّ

خير بذاته وخير بمقايسته إلى غيره ١١/٢٥ ، له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى

القابل ٢/٥١

simple existence

الْوُجُودُ الْبَسِيطُ

إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣ ، مشتمل على كلّ
 الخيرات ١١/٤٦ ، مشتمل على جميع وجودات ما درنه بدون انثلام في وحدته

وبساطته ٣/٦٩

negatively conditioned existence

النُّجُودُ بِشَرَطٍ لَا

هو الواجب تعالى ١٤/٢٠

non - material existence

النُّجُودُ التَّجَرُّدِيّ

الوجود العينيّ إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

Existence of the True

النُّجُودُ الْحَقِّقُ

هو الله جلّ شأنه ١٨/٤٠

real existence

النُّجُودُ الْحَقَّةُ يَقِينِيّ

حصره في الحقّ تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

mental existence

النُّجُودُ الذِّهْنِيّ

إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتحاد ٢/٤٥

copulative existence

النُّجُودُ الرَّابِطُ

والمعنى الحرفيّ لانفسيّة له ١١/٤٤

pure existence

النُّجُودُ الصَّرْفُ

لامهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف ١٦/٣١ ، عين الرّضا والعشق بذاته
وبآثاره ٢٢/٣٢ ، يجمع كلّ وجود بنحو أعلى ١١/٤١ ، نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر
والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢ ، اعنى الوجود المجرد عن المجالى
والمظاهر ١٤/٤٤

real existence, concrete existence

النُّجُودُ الْعَيْنِيّ

إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

material existence

النُّجُودُ الْمَادِيّ

الوجود العينيّ إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود ماديّ ٣/٤٥

non - material existence

النُّجُودُ الْمُتَجَرَّدُ

عن المجالى والمظاهر ، والدّال والمدلول فيه واحد ٣/٥٣

non - real and borrowed existence الوجودُ المُستَعَارُ المَجَازِيّ

الوجود الحقيقيّ في الحقّ تعالى لا ينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة
مجازيّة ۱۳/۴۹

existence related to quiddity الوجودُ المُضَافُ إلى المَهَيَّةِ

كالظّلّ فيناسب صدور الجسم المظلم ۹/۶۰

existence related to the light of lights الوجودُ المُضَافُ إلى نور الأنوار

نور فيناسب صدور العقل الثّاني الذي أيضا نور ۱۰/۶۰

absolute existence الوجودُ المُطْلَقُ

فيضه المقدّس هو الوجود المطلق المنبسط على أشياء ۱۷۴۰ ، فعله (= الله) ۱۸/۴۰

determined existence الوجودُ المُقَيَّدُ

أثره (= الله) ۱۹/۴۰

existences الوجودات

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات على مدلولات إلهيّة ۱۴۱۵۲ ، إذا اضيف

إليه (= الله) تعالى كانت الكلّ إعرابا عن الغيب المصون والكنز المدفون ۲۲/۵۳

vertical hierarchy of existences الوجوداتُ المُتَرَتِّبَةُ الطُّوْلِيَّةُ

كمرأى يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها ۴/۴۶

determined existences الوجوداتُ المُقَيَّدَةُ

من المجرّرات والمادّيّات ۱۳/۳۰

unity الوَحْدَةُ

لم يكن تركيب حقيقيّ مودّ إلى الوحدة ۴/۲۸

perfect unity الوَحْدَةُ التَّامَّةُ

عند ظهوره (= الانتساب الإشرافي) بالوحدة التّامة ينفي كلّ مستشرق وينفي

كلّ قابل غاسق ٢٤١

true and real unity

الوَحْدَةُ الْحَقِّيقِيَّةُ

لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة الحقيقية ١٣/٥٩

true but shadowy unity

الوَحْدَةُ الْحَقِّيقَةُ الظِّلِّيَّةُ

إنّ الوجود في الكلّ عين الهوية والوحدة الحقة الظلّية ١٤/٢٣

numerical unity

الوَحْدَةُ الْعَدَدِيَّةُ

لعدم ربط المركّب وباقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقة الحقيقية ١٣/٥٩

unity within multiplicity

الوَحْدَةُ فِي الْكَثْرَةِ

يعني أنّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة في كلّ المهيئات أحاط بكلّ شيء ٢١/٤٢،

والأمر تابع، إشاره إلى مسألة الوَحْدَةُ الْكَثْرَةُ ٢٣/٤٣

units

الوَحْدَات

الكثرات والمركّبات لا بدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

mediating in occurrence

الْوَسَاطَةُ فِي الْعُرُوضِ

المهيّة متحقّقة وإن كان بوساطة الوجود وساطة في العروض ٢٠/٥٠

position

النَّوْضِع

إنّ الجسم والجسمانيّ لا يوتّر إلّا بالوضع ٤/٦٧

Divine - designation

النَّوْضِعُ الْإِلَهِيّ

كلّ جزئيّ من الأسماء وضع وضعاً إلهيًّا لمعنى ما ١٩/٥٢

simple " whether - ness"

«هَلِ» الْبَسِيطَةُ

مطلب «ما» الشارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة ٦/١٨

ipseity

النَّهْوِيَّةُ

هويّتان بتمام الذات قد - خالفنا لابن الكمونة استند ٧/٢١

matter

النهيُولى

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ٢١/٦٠

prime matter

النهيُولى الاولى

الشيء في الدهر مع هيولاه الاولى والثانية اجتمع ١٧/٧١

second matter

النهيُولى الثانية

الشيء في الدهر مع هيولاه الاولى والثانية اجتمع ١٧/٧١

فهرست نامهای اشخاص و فرقه ها و گروه ها

ابن کمونه

عبارته هكذا: «لم لايجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفان بتمام المهية» ١٠/٢١

ارسطو ، ارسطاطاليس ، المعلم الأول (Aristotle)
نقل عنه البرهان المختص بكل واحد من المخالفة النوعية والمماثلة العددية لو فرضنا عالماً آخر جسامياً ١٠/٢٣ ، الخير والشر المنقول في الكتب الحكمة عنه ١٤/٢٥ ، الشرور موجودة و مستندة إلى مبدء الخيرات على مشربه ١٦/٢٦ ، فرفوريوس اعظم تلاميذه ٢٠/٣٨ ، إن الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى كما قال ارسطاطاليس ١٤/٤٣ ، قال : «والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء» ٨/٦٥

الإشراقيّ الإشراقيين

يقول إن نفس وجود الذات علم إجماليّ مقدّم على العلم التفصيليّ الذي هو وجود الأشياء ٤/٤١ ، الصّور الجزئية عندهم المثل المعلقة ١٤/٤٧ ، ونور قاهر من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولاً في لسان الإشراقيين ٢١/٥٧ ، وأمّا عند الإشراقيّ فستعلم كيفية حصول الكثرة ٢٢/٥٩ ، حصول التنكّثر على طريقته ٢٠/٦٢ ، لا يأخذ الأفلاك ترتيباً عنده ٥/٦٣ ، كلّ فعل ذي نما من جسم لديهم من صاحب الطلسم ٨/٦٨

الإشراقيين الإسلام

وبعضها كالمظاهر أكثر تداولاً في لسان الإشراقيين الإسلام ٢١ ٥٧

الأشعري

بازدياد في صفاته (= الله) قائلة ۷/۳۳ ، يقول صفاته واجبة لذاته ۱/۳۴

افلاطون، فلاطون (plato)

الشّرور القليلة إذا كانت أعداماً لا تحتاج إلى العلة الموجودة على مشربه ۱۶/۲۶ ،
جعل علمه تعالى بالأشياء منفصلاً عن ذاته ۱۳/۳۷ ، وإنما نسبت (= المُثُل) إليه لأنه
واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا الرأى ۱۸/۶۸ ، إن افلاطون وسقراط وغيرهما
قالوا : « لكل نوع فرد مجرد غير دائر » ۴/۷۱

الافلاطونيّين

قيامها (= المُثُل) بذات باريها بذاتها المأثور عنهم ۶/۷۱ ، قائلون بالمُثُل النورية
والمُثُل المعلقة معاً ۲۰/۷۱

أمير المؤمنين عليه السلام ← على (ع)

انكسيمائيس المِلَطيّ (Anaximenes of Miletus)

هذا القول (= علمه تعالى حصولياً) له ۷/۳۸

أهل الحقّ

مذهبهم المأثور من الأئمة الأخيار ۱۸/۵۰

أئمتنا - عليهم السلام -

في مأثوراتهم : « نحن الكلمات التامات » ۷/۵۳

الأئمة الأخيار

مذهب أهل الحقّ المأثور عنهم ۱۸/۵۰

الأئمة المعصومين

في أحاديثهم ما يورثه (= العلم الفعليّ وهو الإضافة الإشراقية) ۱۹/۴۵

ثاليس المائطى (Thales of Miletus)

مذهبه أنه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته و يعلم الأشياء الأخر بارتسام صورها

بالعقل ۲۳/۳۸

الثنوية

دفع شبهتهم بذكر قواعد حكمية ۸/۲۵ ، عموم قدرته تعالى لكل شيء خلافا

للثنوية والمعتزلة ۱۵/۴۸

الحكماء

قالوا بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما عداه من الممكنات

، كيف يعتقدون أن فاعليته كفاعلية الشمس للإشراق أو النار للإحراق ۱۳/۳۹

، قالوا في كل حركة أمر واحد بسيط مستمر وهو التوسط بين المبدء والمنتهى ۱۳/۴۸

۱۲/۶۱

حكماء الإشراق

غيرهم (= غير الإسلام) فيعبّرون عن الأجسام الفلكية والعنصرية بالبرازخ العلوية

والسفلية ۲۲/۵۷

الحكماء الأقدمون

جعل العناصر في الإنسان الكبير كحجر المئانة في الإنسان الصغير ۶/۲۴

الحكيم

يقول : « الشئ ما لم يجب لم يوجد » ۹/۴۸

الدّهريّة

هذا (= عدم علمه تعالى بذاته) مع كونه كفر، أو هن من بيت العنكبوت ، و

يناسب الدّهريّة ۱۸/۳۶

الرضا ۛ صلوات الله عليه -

قال : « وقد علم أولوالباب أن ما هناك لا يعلم إلا بما هيئنا » ۶/۲۹ ، كقوله

(ع) : « وله معنى الربوبية إذ لا مربوب ... » ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنما نسبت (= المثل) إلى افلاطون لأنه واستاده سقراط كانا يفرطان في هذا

الرأى ۱۸/۶۸ ، ان افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا : « لكل نوع فرد مجرد غير دأثر »

۴/۷۱

السيد الدآماد ، السيد المحقق الدآماد

قال في التقديسات : « وهو (= الله) كل الوجود وكله الوجود » ۱۸/۴۳ ، أطلق

القضاء العيني عليها (= الصور الجزئية) ۱۸/۴۷ ، قال : المثال صور أفراد نوعه التي في

الهيولى 'الكن بما هي تضاف للمبادئ الأولى' ۱۱/۷۱

الشاعر

كقوله : « وإن مالك كانت كرام المعادن » ۸/۲۳

الشرق

أى حكماء لهم استيهال إشراق النور على قلوبهم ۲۱/۶۲

شهاب الدين السهروردي ← شيخ الإشراق

الشيخ الإشراقي ، شهاب الدين السهروردي ، شيخ الطائفة الإشراقية

على تعريفه « العلم كون الشيء نوراً لغيره » ۲۰/۳۲ ، فذاك (= الصورة العينية عين

الصورة العلمية) قوله ۱۹/۳۷ ، لا ينبغي أن يقدح طريقته بل القدح فيه من حيث انتفاء

العلم التفصيلي في مرتبة الذات ۷/۴۳ ، قال : « علمه تعالى يرجع إلى بصره لا إن بصره

يرجع إلى علمه » ۷/۵۱ ، أسس أسساً في حكمة الإشراق في باب مصدرية الواحد لحصول

التكثير ۱/۶۳ ، قوله في حكمة الإشراق في النور السانح ۱۳/۶۴ ، بين في المطارحات أن

كل فعل ذي نما من جسم لدى الإشراقيين من صاحب الطلسم ۸/۶۸ ، يفهم من بعض كلماته

أنّ المثال النّوری مجرد المثال ۱۲/۷۰ ، لایقول بهذا الشّروط (= شرط إجراء قاعدة
إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد) ۱۹/۷۰ ، إشارة على
فرع الشّیخ الإشرافیّ على هذه القاعدة (= قاعدة إمكان اشرف) ۱۲/۷۳

الشّیخ الرّئیس

نقل عنه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النّوعیّة والمماثلة العدديّة لو
فرضنا عالماً آخر جسمانيّاً ۱۰/۲۳ ، قال إنّ اسم السّماء و اسم الكلّ واسم العالم كانت
عندهم على سبیل الأسماء المترادفة ۸/۲۴ ، قوله فی التّعلیقات فی الغایة والغرض من الإیجاد
۱۶/۵۵ ، حمل المثال على المهیّة المطلقة ۲۱/۷۱

شیخ الطّائفة الإشرافیّة — شیخ الإشراف

الشّیخ العربیّ

و أتباعه جعلوا الأعیان الثّابتة الّلازمة لأسمائه تعالیٰ فی مقام الواحدیّة علمه تعالیٰ

۷/۳۷

الشّیخین (= ابوعلی ابن سینا وابونصر الفارابی)

هذا القول (= علمه تعالیٰ حصولیّاً) لهما ۷/۳۸

صدر المتألّهین

استدلّ بتکافؤ المتضایفین على اتّحاد العاقل والمعقول ۹/۳۵ ، أحیا مسألة الكثرة
فی الوحدة وانّ الوجود البسیط کلّ الوجودات بنحو أعلیٰ ۱۷/۴۳ ، قوله فی الأسفار
فی ربط الحادث بالقدیم ۴/۶۲ ، قال وذلك هو المثلّ لا مجرد المثال ۱۰/۳۷

الصّوفيّة

مثل الشّیخ العربیّ وأتباعه ۶ ۳۷

الطّبیعیّ (الحکیم . . .)

النّاظر فی الجسم بما هو واقع فی التّغیّر ۲۱/۱۹

الطّوسیّ

قوله فی علم الله تعالیٰ ۶/۴۰

العرفاء

يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمى على الوجود الصرّف ۳/۳۳

العرفاء الشّامخون

ذكر في التّطبيق (= بين الإنسان الصّغير والإنسان الكبير) كلمات جمّة ۲/۲۴

العلامة ، العلامة الشّيرازي

ذكر في شرح حكمة الإشراق دليلا عليها (= مسألة أن الشّرّ أعدام) ۱۴/۲۶ ،
قوله في شرح حكمة الإشراق في النّور السّانح ۱۵/۶۴ ، قال في الشّرح (= شرح حكمة
الإشراق) : «وممكن لأنّ الجوهر المجرد ممكن ...» ۱۵/۷۳

العلامة الطّوسي ← الطّوسي

على (ع)

قوله عليه السّلام : «كمال الإخلاص نفي الصّفات عنه ۲۲/۴۰ ، قال (ع) :
« يا من دل على ذاته بذاته » ۴/۵۳ ، قوله في نهج البلاغة : «إنما يقول لما أراد كونه كن
فيكون لا بصورت يقرع ...» ۱۸/۵۳ ، كقوله حين سئل عن العالم العلويّ : « صور
عارية عن الموادّ ...» ۱۶/۵۹ ، حديث كميل في أقسام النّفس عنه ۱۹/۵۹

فرفور يوس (Porphyry)

أعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ۲۰/۳۸

الفلاسفة

إنّ كثيرا منهم يسمّون السّماء الاولى جرم الكلّ ۱۳/۲۴ ، بعض الأقدمين منهم
قالوا : «لاعلم له بذاته» ۱۵/۳۶

فلاطون ← افلاطون

الكراميّة

جمعوا بين زيادة الصّفات الحقيقيّة وحدوثها ۲۰/۳۳

كُـمـيـل

حديثه في أقسام النفس عن أمير المؤمنين عليه السلام ١٩/٥٩

المتأخرون

قال إن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع ما سواه لا تنصيلي ٣/٣٩

المتكلمون ، المتكلمين

انتهجوا طريق حدوث العالم لإثبات صانعه ١٠/٢٠ ، أقوالهم في باب الصفات

٦/٣٣ ، اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاماً عن الذات ٢/٤٨ ، قولهم في

حمد الأشياء وتسبيحها ٦/٥٤

المسيح

في القرآن : « كلمة منه اسمه المسيح » ٨/٥٣

المشائي ، المشائون

شرط المعقوليّة للغير عندهم ٢/٣٥ ، العلم الإحساسي منتف عنه (= الله)

على ما نسب إليهم ١٩/٣٨ ، يقول إن علوّ الأوّل ومجده ليس بهذه الصّور المرتسمة بل

بذاته التي علم إجماليّ سابق عليها ٦/٤١ ، ردّ حجّتهم على كون علمه تعالى بالارتسام

٢١/٤٤ ، العناية عندم صور مرتسمة في ذاته (= الله) ١٢/٤٦ ، يقولون المراد بالصّور

القضائيّة الصّور الكلّيّة القائمة بالعقل بنحو الارتسام ٢٣/٤٦ ، الصّور الجزئيّة عندهم

كالصّور المرتسمة في خيالنا ١٤/٤٧ ، وعقل ذي سمك أي رفعة ممّا هو لأكثر تداولاً

في لسانهم ١٥/٥٧ ، العقل الأوّل لدى المشائي ٢١/٥٩ ، إليه (= العقل العاشر) مفوّض

كد خدائيّة عالم العناصر بإذن الله عندهم ١٨/٦٠ ، طريقه في كفيّة حصول التّكشّر

٢١/٦٢ ، في طريقته الأفلاك آخذة في التّرتيب والصّدور ٧/٦٣ ، وإن لأعلن انتمى

(= عالم الحسّ) كما زعمه المشائون فيلزم عليّة الجسم لجسم ١/٦٧

المعتزلة

قال بالنيابة ، أي ذاته (= الله) نائبة مناب الصفات ٩/٣٣ ، جعلوا علمه تعالى

المهیّات الثّابتة فی الأزل ۳/۳۷ ، عموم قدرته تعالیٰ لكلّ شیء خلافا للثنویّة والمعتزلة
۱۵/۴۸

المعلّم الأول ← ارسطو

المعلّم الثّانی (= ابونصر الفارابی)

قال : « یجب أن یكون فی الحیاة حیاة بالذّات » ۱۲/۱۹ ، قوله فی الفصوص :

« فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء ... » ۱۶/۴۹ : وأتباعه أوّلوا

المُثل بالصّور المرتسمة فی ذات باریها ۲/۷۱

المفوّضة

ما سَنَحَ بخاطری الفاتر فی الرّدّ علیهم ۱۵/۵۰

النّبسیّ ، نبینا

قال : « شیبّتی سورة هود » ۱۱/۵۰ ، هو جامع الکلم وهادی الأُمّة ۸/۵۳

فهرست نام کتابها

الأسفار

فيه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العددية لو فرضنا
عالمًا آخر جسمانيًا ٩/٢٣، قول صدر المتألّهين فيه في ربط الحادث بالقديم ٤/٦٢،
زيّف فيه احتجاج الشّيخ الإشراقيّ من أنّ كلّ فعلّ ذى نما من جسم لديهم من صاحب
الطلسم ٩/٦٨، التعبير بالإمكان الأشرف فيه ... ليس على ما ينبغي ١٤/٧٢

إلهيات الأسفار

لم يعباء صدر المتألّهين في إلهيات الأسفار بهذا الشرط (= إجراء قاعدة إمكان
الأشرف أن يكون الأشرف والأخس من نوع واحد) ١٩/٧٠

الأُفق المبين

السّيّد المحقّق الدّاماد أطلق القضاء العينيّ عليها فيه (= الصّور الجزئية) ١٨/٤٧

التعليقات

قول الشّيخ الرّئيس فيه في الغاية والغرض من الإيجاد ١٦/٥٥

التّقديسات

قال السّيّد الدّاماد في التّقديسات: « وهو (= الله) كلّ الوجود وكلّه الوجود »

١٨/٤٣

الجمع بين الرّأيين

المعلّم الثّاني فيه أوّل المُثُل بالصّور المرتسمة في ذات باريها ٢/٧١

حکمة الإشراف

أسّس شهاب الدّین السّهروردی أسّا فیہ فی باب مصدریّة الواحد لحصول التّکثیر
 ۲/۶۳، قول الشّیخ الإشراف فیہ فی النّور السّانح ۱۳/۶۴، ممّا تمسّک به فی حکمة
 الإشراف قاعدة إمكان الأشرف فی وجود هذه الأنواع النّوریّة المجرّدة ۱۵/۷۰،
 التّعبر بالإمكان الأشرف فیہ ... لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲

شرح الأسماء

بسطت القول فیہ (= الأمر بین الأمرین) فی شرح الأسماء ۴/۵۱

الشّرح، شرح حکمة الإشراف

ذکر العلامة الشّیرازی فیہ دلیلاً علیها (= مسألة أن الشّرّ أعدام) ۱۴/۲۶، قول
 العلامة فیہ فی النّور السّانح ۱۵/۶۴، التّعبر بالإمكان الأشرف فیہ ... لیس علی ما
 ینبغی ۱۴/۷۲، قال العلامة فیہ: «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممکن ...» ۱۵/۷۳

الشّفاء

فیہ انّ افلاطون واستاده سقراط کانا یفرطان فی هذا الرّای (= المثل) ۱۸/۶۸

الفصوص

قول المعلّم الثّانی فیہ، «فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل ما یرید ویختار ما یشاء ...» ۱۶/۴۹

القبسات، قبسات السّیّد

التّعبر بالإمكان الأشرف فیہ لیس علی ما ینبغی ۱۴/۷۲، فیہ قسمة الخیر
 والشّرّ الذّاتین والإضافیّین ۲۱/۲۵

الکُتب

نبّهوا علی هذه المسألة (= الشّرّ اعدام) بأمثلة مسطورة فیها ۱۵/۲۶

الکُتبُ الحکمیّة

أقسام الخیر والشّرّ المنقول فی الكتب الحکمیّة عن ارسطو ۱۴/۲۵

المبدء والمعاد

فيه البرهان المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة والمماثلة العدديّة لو فرضنا
عالماً جسمانيّاً ٩/٢٣ ، فيه ان اسم السّماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل
الأسماء المترادفة ٧/٢٤

المشاعر

استدلّ صدر المتألّهين بتكافؤ المتضايقين فيه ٨/٣٥

المطارحات

بيّن الشّيخ الإشراقّ فيه أنّ كلّ فعل ذى نما من جسم لدى الإشراقيّين من صاحب
الطلّسم ٨/٦٨

نهج البلاغة

قوله عليه السّلام فيه: «إنّما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ...»

١٨/٥٣

Ibn al - Arabî, all under the light of the Shi'a traditional interpretation.

The *Sharh - i Manzumah* is divided into seven books, each of which is - divided into several chapters and each chapter into several sections. Books one and two are the most basic parts of the whole work; they deal with the problems of existence, essence, substance and accident. The rest of the book is devoted to theology, natural philosophy, and ethics.

In view of the important contribution of Sabzawârî to philosophical thought, Prof. T. Izutsu and myself decided to prepare an English translation of books one and two of the *Sharh - i Manzumah* in order to introduce a yet relatively unknown thinker to Western scholarship. This translation was published in New York (Caravan Books, 1977).

We also published a critical edition of the Arabic text, which is the first volume of a series called Persian Wisdom (Danish - i Irani). It was published by the Institute of Islamic Studies, Tehran Branch in 1969.

I am very pleased that after twenty years I have been able to edit the second volume of the *Sharh- i Manzumah*, which consists of the various problems on speculative theology. It is hoped that in the near future the rest of this book may be prepared for publication.

M. Mohaghegh

November 20th , 1989

conduct as a Sūfī guide. Sabzawārī's life was extremely simple; he lived in a small and humble dwelling, and his food and clothing were kept at the level of mere subsistence. When the Qājār king Nasir al - Dīn Shāh visited the philosopher, he was surprised by this great simplicity. Sabzawārī understood the king's surprise and recited this verse :

If the house is humble and dark , I shall give you a place to sit in my bright eyes.

As a master of theoretical philosophy and an exemplar of its practice, Sabzawārī continued to teach and to direct students for forty years. His death occurred in 1872.

Sabzawārī was a prolific and industrious scholar; he wrote many books, both in Arabic and Persian, on logic, philosophy, theology and mysticism. Besides these he wrote a volume of persian poetry and a commentary on the *Mathnawī* of the great Persian mystic - poet, Jalāl al - Dīn Rūmī.

The most famous of Sabzawārī's writings is the *Sharh - i Manzumah*. This work, written in Arabic, consists of a series of poems on the essential questions of philosophy with the author's own commentary. In a remarkable way, Sabzawārī has been able to gather and analyse in this work the ideas of many different schools of Islamic philosophy. The *Sharh - i Manzumah* has gained great popularity among students of religion and philosophy in Iran where it is still used as a text - book. It is noteworthy that during the past 120 years at least five important commentaries have been written on this book and several lithographie editions of it have come out.

After the Islamic Revolution of Iran, Sabzawārī's philosophy has become more popular among the new generation. The first edition of the Persian translation of *The Metaphysics* of Sabzawārī by the late professor M. Mutahhari was a best seller among books published in the last ten years in Iran. This is mainly due to the fact that his philosophy is a combination of the rational thinking of Avicenna, the illuminationist philosophy of Suhrawardī and the Mysticism of

phical tradition. They not only considered philosophy an independent discipline but also applied philosophical argumentation to other disciplines. Grammarians of Basra employed Greek logic in their disputations; the Mu'tazilî commentators depended upon philosophical reasoning for their rigorous interpretation of the Qur'an; and underlying the principles of Islamic Jurisprudence, employed by legal scholars, there is a careful philosophical reasoning.

It is generally assumed that Islamic philosophy ended with the death of Ibn Rushd (Averroes). What died with Ibn Rushd, however, was the predominant Greek Aristotelian system in Islamic thought. What lived on and flourished in Iran was philosophy in a new form - The philosophy of hikmat which could be expressed as transcendental wisdom.

The most famous representatives of the school of hikmat are Mîr Dâmâd, Sadr al - dîn Shîrazî, Abd al - Razzâq Lâhîgî and Sabzâwarî.

Mullâ Hâdî Sabzawârî, the greatest of Persian philosophers and mystics of the nineteenth century, was born in the year 1797 in Sabzawar. This city, situated between Tehran and Mashhad in the province of Khurasan, was famous as a centre of learning and scholarship for centuries. Sabzawârî began his studies when only seven years old and completed his education in Persian, Arabic grammar and rhetoric at a very early age. In order to pursue his studies in theology and jurisprudence he went to the city of Mashhad, where he remained for five years. From there, hearing of the fame of Mullâ Ali Nûrî as a master of philosophy, he went to Isfahan to study under him. Isfahan, it should be noted, was at that period a major centre for Islamic studies, especially philosophy and logic. Sabzawârî remained for eight years in Isfahan, where he completed the rational part of Islamic studies. Then he returned to Sabazawâr and began to teach in a *madrasah*.

After a few years his fame became so great that disciples from all over Iran, as well as from India and the Arab world, came to the small city of Sabzawâr to benefit from his vast knowledge and also to benefit from his personal

In the name of God

Preface

From earliest times the people of Iran were interested in rational argumentation and philosophical discussions. In Zoroastrian literature there are frequent instances of the discussion of religious problems through philosophical reasoning. Jundî Shâpûr, founded in the third century A. D., was an important academic center not only for the study of medicine and mathematics, but also philosophy. It is known, for example, that in 526 A. D., when the Academy of Athens was closed by the Emperor Justinian, six Greek scholars took refuge in Iran at Jundî Shâpûr, among whom was the neo - Platonist Simplicius.

After the advent of Islam, philosophical studies continued to flourish, and philosophical argumentation became an important tool for exegesis of the Qur'an. Although in the Qur'an there are no philosophical allusions, the commentators, most of whom were Iranians, read philosophical meanings into parts of it. For example, the verse which reads «Call to the way of the Lord with wisdom (hikmat) and goodly exhortation (maw'iza) and argue with them in the best manner» has been interpreted as meaning that the Prophet has been ordered to use first, demonstration, then rhetoric and finally dialectic argumentation. The word «Philosophy» is not found in the Qur'an, but the word hikmat (wisdom) occurs often, and has been interpreted as meaning philosophical reasoning.

Islamic philosophy developed more fully in Iran, because Shî'ism unlike other Islamic sects, relies more on speculative reasoning than on simply following tradition. Whenever speculation and tradition contradict each other, the Shî'a interprets tradition in the light of reason.

When the writings of the Greek philosophers were translated into Arabic, Iranian scholars were among the first to give close attention to the Greek philoso-

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part II: 'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).⁴⁶

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtîm al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and *al-Hukûmat*, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlîliyya, Analytical Studies on *The Spiritual Physic* of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five hundred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 11th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqī (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: *al-Nafi yawm al-hashr* and *Miftah al-bab*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian).

Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh

(Tehran, 1987).(2)

34. *Du faras-namah-yi manthur wa manzum*, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).²⁵

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).²⁹

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).²⁶

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).²⁷

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled *Jam-i jahan-numay*, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).¹⁵

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).³⁰

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).³⁵

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).³⁶

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A. 'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the *Fusus* by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar, Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

6. *Collected Papers on Logic and Language*, edited by T. Izutsu and M.

Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J.

Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology,

Sects and History of Medicine, with an English Introduction by

J. Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by

B. Thirvati, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi

Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics',

translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977;

second edition Tehran, 1983).10

13. *Henry Corbin Festschrift*, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).¹

2. *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by M.

Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).⁴

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).²

4. N. Razi (fl. 13th century).

Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).⁶

5. M. Mohaghegh.

Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).¹⁴

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXVI

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

Copyright Institute of Islamic Studies

**No part of this publication may be reproduced in any form without the prior
written permission of the copyright owner.**

ISBN 964-5552-12-5



McGill University
MONTREAL CANADA

Institute of Islamic Studies



University of Tehran
TEHRAN IRAN

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZÛMAH-I HIKMAT

BY

Hajj Mullâ Hâdî SABZAWÂRÎ
1797/98-1872 A. D.

Part Three

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Second edition

Tehran 1999

In The Name of God

**To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969**

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZŪMAH-I HIKMAT

BY

H. M. H. SABZAWÂRÎ

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999